J.RICHARD

2838

Réponses théologiques

DU MÊME AUTEUR

Librairie P. Lethielleux

Les Vœux de religion contre les attaques actuelles. In-12. . . . . 1 50

La Fraternité du sacerdoce et de l'état religieux. In-12. . . . . 1 50

Le Rosaire et la Sainteté. In-16. . . . . 1 25

La Lumière et la Foi. In-12. . . . . 2 50

Marie pleine de grâce. In-12. . . . . 3 50

Cursus Philosophiæ Thomisticæ, ad Theologiam Doctoris Angelici propædeuticus. 6 vol. in-8°. — I. *Logica;* II. *Philosophia Naturalis : 1ª P.*, Cosmologia; III. *Philosophia Naturalis : 2ª P.*, Biologia et Psychologia; IV. *Metaphysica Psychologica;* V et VI. *Metaphysica Ontologica.*

Librairie P. Téqui

Hors de l'Eglise point de Salut. In-12. . . . 3 50

La Causalité instrumentale en Théologie. In-12. 2 »

REV. NOEL F. MOHOLY O.F.M.

R. P. Édouard HUGON
DES FRÈRES PRÊCHEURS
MAITRE EN SACRÉE THÉOLOGIE

Réponses théologiques

A QUELQUES QUESTIONS D'ACTUALITÉ

18,707

La Notion de Hiérarchie dans l'Église de J.-C.
L'Analyse de l'Acte de Foi.
Foi et Révélation.
Les Concepts dogmatiques.
L'État des Ames séparées.

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

P. TÉQUI, éditeur

APPROBATIONS

Vu et approuvé.

Rijckholt, Limbourg hollandais, 1er janvier 1908.

Fr. Marie-Joseph Belon, O. P.,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Barnabé Augier, O. P.,
Maître en Sacrée Théologie.

PERMIS D'IMPRIMER

Paris, 16 janvier 1908.

H. Odelin,
v. g.

PRÉFACE

Nous réunissons ici, après les avoir retouchées et complétées, diverses études théologiques dont les lecteurs de la *Revue Thomiste* ont bien voulu nous signaler l'opportunité, en nous exprimant le désir qu'elles fussent publiées en volume.

Chacune d'elles pourrait fournir, à elle seule, la matière d'un livre ; mais, quoique nous sachions qu'il est, d'ordinaire, plus facile de développer que de condenser, nous avons essayé d'embrasser chaque sujet en quelques pages rapides.

Les problèmes que nous abordons ont été discutés dans la presse à maintes

reprises; et cet écrit, sur certains points, peut servir de commentaire à l'immortelle encyclique du Souverain Pontife Pie X sur les *doctrines des Modernistes*. Nous n'avions pas à entreprendre l'examen détaillé de chacune de ces erreurs — c'est déjà fait; — nous avons pensé qu'il serait plus utile de leur opposer simplement les conclusions de la vraie théologie. Notre but n'est pas d'épuiser le débat ni de dire le dernier mot, nous nous efforçons, au contraire, de simplifier les questions; mais nous avons visé à donner des notions exactes, précises, en un mot, des réponses théologiques.

En tout cas, ces études sans prétention auront le mérite de reproduire franchement un enseignement catholique et thomiste qui est plein d'actualité.

LA NOTION DE HIÉRARCHIE

DANS L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST

La Notion de Hiérarchie dans l'Église de Jésus-Christ

Depuis les débats suscités par la loi de séparation, que de fois le terme de hiérarchie a été évoqué par les revues et les journaux et s'est retrouvé même sous la plume d'incrédules qui n'ont jamais rien compris à la divine constitution de l'Église! Il exprime une grande réalité, que nous voudrions mettre en lumière. Les théories modernistes touchant la hiérarchie ont été condamnées par le décret du Saint-Office du 3 juillet 1907[1] et par l'encyclique du Souverain Pontife du 8 septembre 1907[2]. Nous ne prétendons pas résoudre

[1] Prop. 52 et ss.
[2] Edit. des *Questions actuelles*, p. 32 et ss.

ici des problèmes nouveaux ni revenir sur les applications actuelles qui ont été signalées depuis longtemps par nos organes catholiques; mais il ne sera pas sans intérêt ni sans utilité d'exposer nettement la notion théologique de la hiérarchie, de reprendre le sujet au point de vue des principes et de le présenter sous son jour dogmatique et doctrinal.

On sait que cette expression doit sa célébrité aux immortels ouvrages *De cœlesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, d'un auteur inconnu, mais, à coup sûr, homme de génie. Ces livres reproduisent si bien la vérité traditionnelle qu'ils furent regardés longtemps comme l'œuvre de Denis l'Aréopagite et qu'ils jouirent d'une autorité incontestée dans l'Église à partir du sixième siècle[1].

Hiérarchie, ἱερὰ ἀρχη, ou ἱερῶν ἀρχη, le pouvoir sacré ou le pouvoir des choses sacrées, désigne une série de personnes sacrées, qui, sous le gouvernement d'un chef suprême, ont à s'occuper des choses saintes. Les dépositaires de

[1] Sur l'autorité de ces écrits en théologie, voir le T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, t. XII, pp. 207, 588-589.

ce pouvoir ont plus que la majesté de l'autorité, plus que les rayons de la gloire, ils possèdent une sorte de consécration qui les met en contact avec la divinité elle-même. L'exercice de ce pouvoir aussi est sacré : c'est une coopération à l'œuvre divine, une action bienfaisante qui purifie, illumine, perfectionne, rapproche de Dieu. La fin, le terme sont sacrés : c'est cette ressemblance avec le Seigneur, cette transformation totale et suprême de la créature raisonnable, en sorte qu'elle prend, pour ainsi dire, les traits et la forme de Dieu[1].

L'idée de hiérarchie implique des degrés dans le pouvoir, un ordre et des variétés dans les dignités et les offices. Nous ne la chercherons donc pas dans la Trinité adorable, car il n'y a ni inégalité, ni subordination dans les personnes divines ; mais nous dirons avec les Docteurs que la Trinité est le terme de toutes les hiérarchies, puisque l'action de celles-ci consiste à conduire les êtres libres à la Trinité, à les transfigurer en elle et à les faire jouir d'elle. Elle est le type hiérarchique parfait,

[1] Cf. *Cœlest.*, *Hierarch.*, c. III, *P. G.*, III, 164, ss. ; S. Thomas, II *Sent.*, dist. 9, a. 1.

la beauté consommée qui attire à elle toute beauté[1].

Dans les anges nous découvrons une série de personnes sacrées, subordonnées les unes aux autres, qui exercent ou qui reçoivent une action sacrée, c'est-à-dire ces échanges spirituels, ces procédés intellectuels, ces illuminations mentales, qui doivent amener plus près de Dieu des intelligences faites pour lui[2]. Ce n'est pas ici l'occasion de décrire le gouvernement du monde invisible, où le champ du mystérieux et de l'inconnu est si vaste et sur lequel la révélation n'a jeté qu'une lumière discrète. On serait mal venu cependant à prétendre que les hiérarchies et les chœurs angéliques ne sont qu'une invention des théologiens. Les enseignements traditionnels sur ce point sont assez fondés pour qu'un concile œcuménique ait cru devoir les consacrer. « A l'origine, dit le cinquième concile de Latran, Dieu créa le ciel et la terre, et le ciel invisible, il le distribua en trois pouvoirs ou principautés qu'on appelle *hiérarchies,* et chacune de celles-ci

[1] Cf. *Cœlest. Hierarch.*, c. I, *P. G.*, III, 120, ss.
[2] Cf. S. Thomas, I[a] P., q. 108.

est à son tour divisée en trois *chœurs*[1]. »

L'Église de Jésus-Christ nous montre divers degrés de personnes sacrées dont les unes administrent et les autres reçoivent les choses saintes, établissant ainsi ce courant surnaturel qui descend de l'éternité et y retourne, qui porte les dons de Dieu à l'humanité et les hommages de l'humanité à Dieu. Elle forme de la sorte une vaste organisation qui embrasse les gouvernés et les sanctifiés depuis le simple catéchumène jusqu'au moine, et les gouvernants et les sanctificateurs depuis les humbles ministres jusqu'au pontife suprême[2]. Nous essaierons d'analyser chacun des éléments qui constituent la notion complète de la hiérarchie ecclésiastique.

[1] « Cum Deus in principio cœlum et terram creasset, cœlum ipsum in tres principatus quos *hierarchias* vocant, instituit, ac quemlibet principatum in totidem angelorum *choros* distinxit. » Conc. Later., V, sess. 12.

[2] *Ecclesiast. Hierarch.*, c. v, *P. G.*, III, 500, ss., et c. vi, *P. G.*, III, 529, ss.

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE HIÉRARCHIE SUPPOSE UNE SOCIÉTÉ INÉGALE

La première idée qu'elle suggère est celle d'un organisme où il y a multiplicité dans les membres, variété dans les fonctions, les offices ou les dignités. On sait avec quelle éloquence saint Paul a exposé cette comparaison dans la première épître aux Corinthiens[1]. Saint Clément de Rome la reprend quelques années plus tard dans sa lettre à cette même Église de Corinthe. « Les grands ne peuvent rien sans les petits ni les petits sans les grands. Cette aide réciproque est la condition de l'activité et du succès. Prenons comme exemple

[1] *I Cor.*, XII, 12, ss.

notre corps. La tête sans les pieds n'est rien, et les pieds sans la tête ne sont rien. Les membres les plus humbles sont nécessaires à tout le corps, tous conspirent et agissent de concert pour le maintenir sain et sauf. C'est ainsi que par une mutuelle dépendance des fidèles se conserve le corps mystique dans le Christ Jésus...[1] »

Il y a plus que diversité des membres avec échange de services ; la notion de hiérarchie suppose une société essentiellement *inégale*. Dans nos gouvernements démocratiques, bien que les diverses charges ne soient pas confiées à tous, les citoyens restent égaux devant la loi ; l'autorité n'est pas exercée par la multitude, mais celle-ci nomme, au premier ou au second degré, ses gouvernants : l'élection suffit pour faire les représentants officiels du peuple. De nombreux hérétiques se sont construit une conception analogue de l'Église de Jésus-Christ. Les Gnostiques des premiers

[1] S. Clem. Rom., *Epist. I Cor.*, cc. xxxvii et xxxviii, *P. G.*, I, 284. — Pour saint Clément, comme pour les autres Pères apostoliques, l'édition à consulter est celle de Funk, mais, les quelques textes que nous leur empruntons se trouvant aussi dans Migne, nous donnons les références pour cette édition.

siècles avaient nié la distinction fondamentale entre les prêtres et les fidèles; et Tertullien reproche à certaines sectes de remettre à des laïcs les fonctions sacerdotales : *Hodie presbyter qui cras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera injungunt*[1].

Cette théorie fut renouvelée par les Vaudois et condamnée au quatrième concile de Latran[2]. Marsile de Padoue la reprit et l'érigea en système : l'autorité ecclésiastique, au dire de ce novateur, réside tout entière dans le corps des fidèles, et ce sont eux qui la délèguent à leurs élus. L'orgueilleuse Réforme ne manqua pas de s'approprier ces antiques erreurs. Dans l'Église du Christ, s'écrie Luther, c'est l'égalité absolue : ni clerc ni laïc, ni moine ni séculier[3]. La plénitude du pouvoir religieux est dans le peuple : au peuple revient le droit d'élire, de nommer les ministres qui remplissent en son nom les fonctions du culte[4].

[1] Tertullien, *De Præscript.*, 41, *P. L.*, II, 57.

[2] Cf. Denzinger, *Enchirid.*, n. 360.

[3] « Christianum populum esse simplicem, in quo prorsus nulla secta, nulla differentia personarum, nullus clericus, nullus laicus, nullus unctus, nullus rasus, nullus monachus esse debet. » *De Abrogat. Miss. privat.*, I P.

[4] Edmond Richer, Van Espen, Febronius pré-

Le même principe, quoique sous une autre forme, inspira les législateurs de la Révolution française qui imposèrent la constitution civile du clergé, et nos législateurs actuels qui ont prétendu asservir l'Église au régime des associations cultuelles et ont réservé la juridiction dernière sur ces associations à la suprématie du Conseil d'État[1].

L'enseignement catholique nous oblige à reconnaître deux catégories de personnes essentiellement distinctes : les laïcs et les clercs, le corps des fidèles et le corps des pasteurs. Le pouvoir sur les choses sacrées et l'autorité pour gouverner résident uniquement dans le corps des pasteurs et ne viennent aucunement du peuple. C'est aux Apôtres et à leurs successeurs, et non point à la multitude que Notre-Seigneur a dit de lier et de délier sur la terre avec promesse de ratifier leurs jugements dans le ciel[2]; qu'il a conféré la mission

tendent que Jésus-Christ a confié l'autorité à *toute l'Eglise*, que les pasteurs sont les délégués de l'Eglise et qu'ils excercent l'autorité en son nom. C'est, en définitive, faire dériver de la multitude le pouvoir spirituel.

[1] Cf. les deux encycliques de Pie X, 11 février et 10 août 1906.

[2] Matth., xvi, 18, 19; xviii, 18; Joan., xx, 23.

de perpétuer son sacerdoce et son Eucharistie : *Hoc facite in meam commemorationem*, d'enseigner et de sanctifier l'humanité jusqu'à la fin des siècles [1].

Les Apôtres ajoutent à cette doctrine la confirmation par les faits. Ils déclarent avoir reçu de Dieu seul, et non point des hommes, un pouvoir spirituel pour châtier, corriger, gouverner [2]. Les fidèles n'ont qu'à se soumettre à ce que les chefs ont décidé en concile [3]. Ceux-ci, pour user de leur puissance, n'attendent point la délégation ou la ratification du peuple; ils établissent, de leur propre autorité, des pasteurs dans les diverses églises [4].

Les héritiers immédiats des Apôtres rendent un très explicite témoignage sur l'origine surnaturelle de la hiérarchie. « Les Apôtres, dit saint Clément de Rome, nous ont annoncé l'Évangile de la part de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et Jésus-Christ de la part de Dieu. Ainsi, Jésus-Christ est envoyé par Dieu, et les

[1] MATTH., XXVIII, 18-20.
[2] *II Cor.*, X, 6, XIII, 10.
[3] *Act.*, XV.
[4] *Act.*, XIV, 22; *I Tim.*, I; *Tit.*, I, 5.

Apôtres par Jésus-Christ. Les Apôtres, à leur tour, ont choisi les évêques et les diacres des croyants à venir, et ils ont prescrit que, après la mort de ces évêques et de ces diacres, des hommes éprouvés leur succéderaient dans leur charge[1]. » Saint Ignace d'Antioche signale à maintes reprises la divine autorité du corps pastoral. « L'évêque est le centre de l'Église; là où il est doit se trouver la communauté chrétienne, comme là où est le Christ se trouve aussi l'Église[2]. »

La doctrine est désormais si clairement établie que saint Cyprien peut écrire : « A travers les vicissitudes des âges et des événements, l'économie de l'épiscopat et la constitution de l'Église se déroulent de telle sorte que l'Église repose sur les évêques et que toute sa vie active est gouvernée par eux[3]. »

Tous les échos de la Tradition redisent ce même enseignement, que le concile de Trente va enfin canoniser et définir. On y déclare que les fidèles ne sont pas tous égaux entre

[1] S. Clem. Rom., *I Cor.*, xlii, xliv, *P. G.*, I, 292, 296.

[2] S. Ignat., *Smyrn.*, viii, *P. G.*, V, 713.

[3] S. Cyprian., *Epist.* 27 (al. 28) *ad lapsos*, 1, *P. L.*, iv, 298.

eux quant au pouvoir spirituel, que les prêtres sont de droit divin supérieurs aux laïcs, que l'élection humaine ne suffit point pour établir le sacerdoce, mais qu'il faut un sacrement institué par Jésus-Christ lui-même[1].

Pie X, dans son immortelle encyclique du 11 février 1906 au clergé et au peuple français, rappelle en termes énergiques ce dogme capital : « L'Église est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes, les Pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire, et, troupeau docile, de suivre ses Pasteurs. »

Tel est le premier élément que réclame l'idée de hiérarchie ecclésiastique : une subordination essentielle des gouvernés aux gou-

[1] Conc. Trent., sess. XXIII, cc. 1 et 4, et can. 1-3.

vernants, du peuple au clergé. Les trois rôles fondamentaux, sans lesquels il n'y aurait ni vie ni mouvement dans l'Église, c'est-à-dire le magistère ou la fonction d'enseigner, le ministère ou la façon de sanctifier, enfin le gouvernement de Jésus-Christ, appartiennent exclusivement au corps des pasteurs. Les laïcs peuvent, sans doute, concourir à la diffusion de la vérité révélée, se faire par la parole et la plume les chevaliers et les champions de l'Évangile, mais l'Église proprement enseignante est l'Église sacerdotale : c'est aux prêtres qu'est dévolue la prédication ordinaire, *sacerdotem oportet prædicare*[1], et aux évêques que sont réservées les définitions solennelles dans les conciles, *concilium episcoporum est.*

Au sacerdoce seul sont confiés le rôle de sanctificateur, la puissance de consacrer, d'offrir le sacrifice, de remettre les péchés, d'établir le double courant des choses sacrées, et celui qui apporte aux hommes les dons de Dieu et celui qui fait remonter vers Dieu les hommages de l'humanité[2].

[1] *Pontific., De Ordinatione presbyteri.*
[2] Cf. Conc. Trident., sess. XXIII, c. 1-4.

L'Église dirigeante est encore l'Église sacerdotale. Le Saint-Esprit a remis la conduite des âmes à ceux qui ont reçu la plénitude de l'Ordre, *posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*[1]; et c'est dans le corps des pasteurs seulement, redirons-nous avec Pie X, que résident le droit et l'autorité du gouvernement spirituel.

[1] *Act.*, XX, 20, 21.

CHAPITRE II

LA HIÉRARCHIE D'ORDRE

Mais nous n'avons pas encore la notion de la hiérarchie. Elle implique divers degrés de sanctificateurs et de gouvernants. Il fallait, dit saint Thomas, qu'il y eût plusieurs ordres de ministres sacrés. D'abord, pour honorer la divine Sagesse, qui se manifeste dans la distinction et la variété des êtres, soit dans le monde naturel soit dans le monde spirituel. Ensuite, pour secourir l'infirmité humaine. Ce serait pour un seul une surcharge, un fardeau trop lourd, d'accomplir par lui-même tout ce qui regarde les saints mystères. Il y aura donc des ordres multiples, parce qu'il y a des offices multiples. Enfin, puisqu'il n'est rien de plus divin, selon Denis, que d'être le coopé-

rateur de Dieu par le ministère surnaturel, il convenait de multiplier les ordres, afin qu'un plus grand nombre d'hommes fussent associés à cette éminente dignité et qu'ainsi la voie qui conduit à la perfection et rapproche du Seigneur devînt plus spacieuse et plus magnifique[1].

C'est la série de ces degrés, l'ensemble de ces coopérateurs de Dieu, de ces sanctificateurs de l'humanité, de ces gouverneurs des âmes, qui constitue, à proprement parler, la hiérarchie catholique.

Quels sont-ils? Les saintes Lettres nous signalent des diacres[2], des presbytres[3], des évêques[4]. D'autres ouvriers évangéliques sont indiqués avec eux. Saint Paul nomme les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs, les docteurs[5]. La *Didaché*, ou *doctrine des douze Apôtres* (découverte en 1883 par le métropolite grec Philothée Bryennios) énu-

[1] Cf. S. Thomas, *Supplem.*, q. 37, a. 1.

[2] *Act.*, VI; *Philip.*, I, 1; *I Tim.*, III, 8.

[3] *Act.*, XIV, 23, XX, 17; *I Tim.*, V, 17; *Tit.*, I, 5; Jac., V, 12-16.

[4] *Act.*, XX, 28; *Philip.*, I, 1; *I Tim.*, III; *Tit.*, I, 1; *I Pet.*, II, 25.

[5] *Ephes.*, IV, 11.

mère cinq catégories : l'*apôtre*, le *prophète*, le *docteur*, l'*évêque* et le *diacre*. Parfois les textes confondent les évêques et les presbytres.

Les études les plus récentes nous permettent de reconstituer l'organisation primitive des Églises. Il faut d'abord distinguer les ministres extraordinaires de l'Évangile, destinés à disparaître : l'apôtre, missionnaire ambulant, qui porte partout la bonne nouvelle ; le prophète, qui parle en esprit ; le docteur ou didascale, qui instruit les fidèles, mais sans être inspiré. Puis viennent les ministres fixes, rattachés à la fonction liturgique de l'Eucharistie et au gouvernement des âmes : les évêques, les presbytres, les diacres.

A l'origine, le presbytérat était un titre d'honneur qu'on pouvait donner à ceux qui n'étaient pas revêtus du caractère sacerdotal. Mais c'était parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, au moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge de l'ἐπισκοπή : on eut ainsi les presbytres-évêques, les presbytres-présidents, les presbytres-pas-

teurs[1]. Ce presbytérat primitif était l'enveloppe originelle de la hiérarchie ; il disparut comme une forme simplement préparatoire. Et le mot seul s'en conserva pour désigner les prêtres, c'est-à-dire les épiscopes subordonnés à l'évêque souverain[2].

Les diacres ont un rôle particulier se rapportant à l'Eucharistie, et un rôle extérieur ; ils sont trésoriers, et parfois le ministère de la parole leur est confié. Les évêques exercent une fonction liturgique et une fonction sociale, de gouvernement et de prédication. L'épiscopat à l'origine est plural, comme le diaconat. Mais l'épiscopat plural disparaît au moment où les apôtres disparaissent et se démembre pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce subordonné des prêtres[3].

[1] « L'autorité se concentrait dans le corps des prêtres-évêques ; l'un d'entre eux l'incarnait plus spécialement et l'administrait. Entre ce président et l'évêque unique des siècles suivants il n'y a pas de diversité spécifique. » Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, p. 95.

[2] Mgr Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, I, p. 265.

[3] Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 266. — Voir, au sujet de l'épiscopat collégial et de l'épiscopat unitaire,

La hiérarchie s'organise donc définitivement avec ses trois termes : évêques, prêtres, diacres. Nous les trouvons déjà tous les trois dans l'épître de saint Clément. L'auteur mentionne les évêques et les diacres qui furent institués par les Apôtres, et il proclame bienheureux les prêtres qui, après avoir fourni leur course, sont arrivés à une fin fructueuse et parfaite[1]. Saint Ignace d'Antioche a mis en complet relief cette trinité hiérarchique : évêque, presbyterium, diacres. L'évêque a la suprématie ; un seul évêque commande à tout le corps des prêtres et aux diacres[2]. Tout le monde est tenu de lui obéir, même les prêtres ; ils doivent lui rester attachés comme les cordes à la lyre[3]. A leur tour, les prêtres sont supérieurs aux diacres ; ceux-ci sont toujours nommés en troisième lieu[4]. L'évêque tient la place du Père, les prêtres celle du sénat apostolique, les diacres

Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, c. vii.

[1] S. Clem., *I Cor.* xlii, xliv, *P. G.*, I, 292, 300.

[2] S. Ignat., *Philadelph.*, iv, *P. G.*, V, 700.

[3] S. Ignat., *Ephes.*, iv, *P. G.*, V, 648.

[4] S. Ignat., *Magnes.*, II, VI; *Philadelph.*, IV, *P. G.*, V, 664, 668, 700.

la place de Jésus-Christ considéré comme ministre du Père, car ils exercent la diaconie, le ministère du Christ, comme le Christ exerce la diaconie, le ministère du Père[1]. Saint Polycarpe nous montre établie à Smyrne la même institution. L'évêque et ses prêtres saluent l'Église de Philippes ; on recommande aux fidèles d'obéir aux prêtres et aux diacres comme à Dieu et au Christ[2].

Tertullien a parlé plus d'une fois des diacres, des prêtres, des évêques, qui sont les dépositaires de l'autorité spirituelle[3]. Saint Cyprien salue les diacres et les prêtres, qui doivent respect à l'évêque[4].

Avec le temps, l'Église dut multiplier ce qui était uni ; aux diacres s'ajoutèrent les ministres inférieurs : le sous-diaconat, du reste, et les quatre ordres mineurs étaient renfermés dans le diaconat, comme les mon-

[1] S. Ignat., *Magnes.*, vi, *P. G.*, V, 668.

[2] S. Polycarp., *Philipp.*, subscript., et v, *P. G.*, V, 1005, 1009.

[3] Tertull., *De Baptismo*, c. 17, *P. L.*, I, 1218; *De fuga in persecutione*, c. 11, *P. L.*, II, 113.

[4] S. Cyprian., *Epist.* 9, *P. L.*, IV, 250; *Epist.* 11, *P. L.*, IV, 257.

naies divisionnaires sont contenues dans la pièce d'or[1].

Le concile de Trente, après avoir constaté la trace de ces divers ordres à l'origine de l'Église[2], proclame définitivement le dogme de la hiérarchie. Il est de foi qu'il existe dans l'Église catholique, outre le sacerdoce, d'autres ordres, majeurs ou mineurs, comme des degrés qui préparent au sacerdoce ; il est de foi que l'Église catholique possède une hiérarchie de droit divin composée des évêques, des prêtres et des ministres ; et que les évêques sont supérieurs aux prêtres[3].

Mais en quoi consiste le pouvoir de ces personnes sacrées? C'est plus qu'une auréole, plus que la dignité des rois, laquelle est une simple autorité morale ; c'est une qualité physique et divine, produite par cette mystérieuse puissance qui s'appelle un sacrement. Il faut, pour établir la hiérarchie, un rite

[1] « Nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite, in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. » S. Thomas, *Supplem.*, q. 37, a. 2, ad 2.

[2] Conc. Trident., sess. XXIII, c. 2.

[3] Sess. XXIII, can. 2, 3, 6, 7.

surnaturel, imprimant dans l'âme le sceau éternel que rien ne pourra effacer ni souiller, ni la persécution des tyrans ni même l'apostasie de ceux qui le portent.

Quoi qu'il en soit du sous-diaconat et des ordres mineurs [1], il est certain que le diaconat est un sacrement et imprime le caractère. S'il est vrai que l'évêque ne dit pas en vain : « Recevez le Saint-Esprit [2] », on doit conclure que le diacre, auquel ces paroles sont adressées, reçoit, avec l'investiture du céleste Paraclet, la grâce sanctifiante et la marque indélébile, effet propre de l'ordination. Il est de foi que le sacerdoce est un sacrement. C'est ici, pour le moins, que doit se vérifier la définition du concile de Trente : L'ordre ou l'ordination est un sacrement institué par Jésus-Christ et qui donne la puissance de consacrer, d'offrir le Corps et le Sang du Seigneur et de remettre les péchés [3].

Quant à l'épiscopat, confère-t-il un caractère entièrement nouveau, ou bien est-il sim-

[1] Pour saint Thomas ce sont de vrais sacrements, puisqu'ils sont des parties authentiques détachées du diaconat.

[2] Conc. Trident., sess XXIII, can. 4.

[3] *Ibid.*, can. 1 et 3.

plement l'extension et l'ascension du caractère sacerdotal ? L'Église a laissé ce point à la libre discussion des théologiens [1] ; mais il est admis par tous que c'est un sacrement, qu'il donne la grâce et ajoute au caractère une telle excellence que c'est désormais la plénitude de l'ordre. En vertu de son sacre, l'évêque devient hiérarque parfait, de droit divin supérieur aux prêtres, qu'il surpasse par son triple pouvoir de consacrer, de confirmer, d'ordonner [2]. Comme il possède la vie sacerdotale au suprême degré, il peut la transmettre à d'autres, et il acquiert ainsi le titre glorieux de générateur du sacerdoce [3].

Tous les membres de la hiérarchie, ministres, prêtres et évêques sont donc les christs du Seigneur ; ils ont reçu pour le temps et pour l'éternité cette onction d'allégresse qui les rend coopérateurs de Dieu et leur communique, en quelque sorte, les traits et la figure de Jésus-Christ : *Per characterem ipsi Christo* CONFIGURAMUR [4]. La puissance des

[1] Cf. S. THOMAS, *Supplem.*, q. 40, a. 5; BENOIT XIV, Constit. *In Supremo*, 20 *octob.* 1756, n. 17.
[2] CONC. TRIDENT., sess. XXIII, can. 7.
[3] Cf. P. MONSABRÉ, 83e conférence.
[4] S. THOMAS, *Supplem.*, q. 40, a. 5, ad 2.

ministres de la loi nouvelle n'est point temporaire ; une fois ordonnés, ils restent marqués pour toujours, ils ne pourront jamais redescendre à la condition des laïques [1].

Le caractère de l'ordre est indépendant de toute puissance créée : les hommes d'État ne peuvent rien contre lui, l'Église ne saurait y toucher, le Seigneur lui-même s'est engagé à le respecter. Les sacrilèges peuvent se servir de leur terrible pouvoir pour outrager Dieu : Dieu ne le retire pas, il honore le signe qu'il a gravé lui-même dans l'âme. On pourra manier le glaive de la consécration contre Jésus-Christ, Jésus-Christ se laissera frapper, il obéira à la puissance du caractère ! L'apostat aura beau essayer de se profaner, de se laïciser, de s'avilir, il ne pourra se défaire du sceau divin dont il est tout pénétré ; c'est la relique sacrée qu'il devra garder sur lui ici-bas, même dans les repaires de l'infamie, dans l'au-delà pour les siècles des siècles, tandis que pour les ministres fidèles elle brillera comme une gloire dans la bienheureuse éternité.

[1] Conc. Trident., sess. XXIII, cap. 4.

CHAPITRE III

LA HIÉRARCHIE DE JURIDICTION

Nous avons trouvé, dans la notion de hiérarchie, une série de personnes sacrées, avec un pouvoir divin et inamissible. Est-ce tout? Sur cette puissance spirituelle et physique doit se greffer une puissance spirituelle et morale, la juridiction. Elle est distincte et séparable de l'ordre. Celui-ci est invariable, éternel; la prêtrise est la même dans tous les prêtres, et l'épiscopat n'a pas plus d'intensité dans le pape que dans le pontife missionnaire. La juridiction peut subir des fluctuations, tantôt plus vaste, tantôt restreinte, tantôt ordinaire, tantôt déléguée: elle peut même cesser entièrement ou être confiée à quelqu'un qui n'est point encore revêtu du

caractère. Dans le plan de Jésus-Christ cependant la juridiction est faite pour l'ordre et repose sur lui. Notre-Seigneur, en instituant le sacerdoce pour sanctifier, lui a communiqué son autorité sur les âmes ; c'est aux mêmes personnes qu'il a remis le magistère, le ministère, le gouvernement. Il y a donc une hiérarchie de juridiction qui est de droit divin, comme l'ordre, dont elle doit aider l'exercice. Le pouvoir de régir l'Église ne peut venir que d'en haut, de celui qui est le Fondateur de la société surnaturelle. La juridiction sera distribuée à divers degrés, comme l'ordre, aux ministres, aux prêtres, aux évêques. Mais ici il faut ajouter un autre élément, la subordination de tous les ministres, de tous les prêtres, de tous les évêques, à un monarque suprême, le Pontife romain. Inutile d'insister sur ce dogme de la primauté de Pierre. Les agneaux et les brebis, les peuples et les pasteurs, doivent au Pape une obéissance entière. Comme la solidité de l'édifice dépend de sa base, et le mouvement des membres de l'impression communiquée par la tête, toute l'autorité du gouvernement spirituel

dépend du Souverain Pontife, fondement et chef de toute l'Église.

Ce fut jadis le sujet d'une controverse célèbre de savoir si les évêques tiennent leur juridiction immédiatement de Jésus-Christ, ou s'ils la reçoivent directement du Pape, opinion qui tend à devenir commune [1]. Théologiens et canonistes conviennent du moins qu'il n'y a point de juridiction épiscopale sans la volonté du Pape, que les paroles pontificales, au consistoire, sont le vivant et efficace instrument qui confère ce pouvoir, et que le monarque de l'Église peut, pour des raisons majeures, dépouiller tels et tels évêques de leur charge [2].

La hiérarchie de juridiction réclame donc que toutes les autorités ecclésiastiques relèvent du pontificat romain. Mais la subordination suppose la pluralité, et l'idée même de hiérarchie demande que la juridiction soit exercée par plusieurs personnes et à divers

[1] La question fut vivement débattue au concile de Trente, mais non point résolue. Voir à ce sujet Benoit XIV, *De Synod. diœc.*, lib. I, c. 4; Bouix, *De Episcopo*, t. I, pp. 55, ss.

[2] On sait que Pie VII, en 1801, usa de ce pouvoir, en exigeant la démission des évêques de France.

degrés. Si le successeur de Pierre réunit en lui toute la plénitude de la juridiction qui soit dans l'Église, il n'est pas le seul à la posséder. Il ne pourrait réduire les évêques au rôle de simples délégués. Les évêques, au point de vue du gouvernement, sont des princes nécessaires, qui dépendent du monarque, mais qui ne peuvent être tous destitués. Le Pape peut supprimer tel diocèse, même les diocèses d'une région déterminée, il ne pourrait les supprimer dans le monde entier ni changer tous les évêques en vicaires apostoliques. La constitution de l'Église, qui veut un roi et des gouverneurs, requiert cette subordination, cette pluralité, ces degrés [1].

Ces degrés ont leur économie. Dans les ministres ou dans les simples prêtres la juridiction n'est pas plénière; ils ne sont point des pasteurs au sens complet, mais plutôt des instruments de l'évêque : leur charge est partielle, c'est comme une portion de l'office

[1] Ce fut une des erreurs de Marc Antoine De Dominis de prétendre que les évêques ne sont que les vicaires du Souverain Pontife. Les théologiens et les canonistes même les plus ultramontains furent toujours unanimes à repousser de telles exagérations.

épiscopal. Dans l'évêque la juridiction est pleine, car il l'exerce comme prince, et elle s'étend à l'administration de tous les sacrements et au gouvernement de tout le diocèse. Cependant elle n'est point universelle ; n'étant point donnée pour toute l'Église, elle n'est pas absolument indépendante, puisqu'elle est soumise à celle du monarque [1].

Dans le Pape elle est plénière, universelle, souveraine, et elle se confond avec la puissance de l'Église elle-même. Si Notre-Seigneur était resté visiblement parmi nous jusqu'à la fin des siècles, il n'aurait pas exercé une juridiction plus vaste que celle qu'il confie à son vicaire. Sans doute, sa divine puissance dépasse à l'infini celle de Pierre et il reste maître de modifier de fond en comble la constitution de son Église ; mais, en fait, il ne se serait pas servi d'un pouvoir plus étendu. Il a donné à la société qu'il a fondée assez de perfection intrinsèque pour qu'elle puisse, avec son propre organisme et sans intervention nouvelle de

[1] Cf. S. Bernard, *De Considerat.*, l. II, c. VIII, n. 15, 16, *P. L.*, CLXXXII, 751, 752.

Dieu, évoluer vers son terme définitif. Le Pape est bien dans le sens complet le vicaire qui tient sa place et exerce son autorité.

Nous avons désormais les éléments complexes qui entrent dans la notion de la hiérarchie ecclésiastique. Elle implique d'abord, avec l'idée d'organisme, celle d'une société inégale dans laquelle il y a des gouvernés et des gouvernants et où le corps des pasteurs est de droit divin supérieur à la multitude. Elle requiert ensuite divers degrés de personnes sacrées : c'est la hiérarchie d'ordre établie par Jésus-Christ lui-même et qui est composée des évêques, des prêtres et des ministres. Ces personnes sont revêtues d'une puissance surnaturelle, physique, invariable, indélébile, éternelle. Ce pouvoir est complété par une autre puissance, morale mais surnaturelle et divine elle aussi. C'est alors la hiérarchie de juridiction, qui requiert plusieurs degrés dans le gouvernement et exige en même temps la subordination des ministres, des prêtres, des évêques au Pontife romain. Cette puissance n'est que partielle dans les rangs inférieurs, elle est plénière dans l'évêque, elle est à la

fois plénière, universelle, souveraine, dans le Pape [1].

[1] Bouix (*De principiis juris canonici*, p. 514) cite et approuve cette définition des *Conférences d'Angers :* « La hiérarchie est une principauté ou magistrature spirituelle, composée de divers ordres de ministres subordonnés les uns aux autres, que Jésus-Christ a institués pour le gouvernement et le service de son Eglise, et qu'il a revêtus d'une autorité correspondante au rang qu'ils y tiennent, avec promesse des secours nécessaires pour bien remplir l'office qu'il leur a confié, et conduire les fidèles dans les voies du salut. » — La définition est exacte, mais elle n'a pu signaler en détail tous les éléments qui entrent dans la notion de la hiérarchie.

CHAPITRE IV

LA NOTION DE L'ÉGLISE ET LA HIÉRARCHIE

Une conclusion déjà se dégage que nous tenons à faire ressortir encore et à mettre en plein relief : il résulte de notre exposé que l'Église, telle que l'a voulue Jésus-Christ, avec un organisme extérieur, ne se conçoit pas sans la hiérarchie. Si elle n'était que la société invisible des saints, comme l'ont rêvée tant de pseudo-réformateurs, elle n'aurait pas besoin d'une institution permanente de sanctificateurs et de gouvernants : Jésus-Christ, qui agit si efficacement dans l'intime des âmes, resterait l'unique prêtre et l'unique directeur. Mais l'Église est un corps à travers lequel rayonne une âme divine. Trois éléments constituent cet organisme surnaturel : un

magistère visible et la profession d'une même foi par tous les fidèles; un ministère visible et la communion de tous les membres au même culte; un gouvernement visible et l'obéissance de tous les sujets aux mêmes pasteurs. Ce triple fonctionnement est-il possible en dehors de la hiérarchie? Évidemment non. Nous n'examinerons pas si des croyances religieuses pourraient se conserver indépendamment du magistère officiel; on a cité des chrétientés qui, privées de leurs prêtres et par la simple voie de la tradition, avaient gardé pendant bien longtemps la foi chrétienne dans son intégrité. Mais il est manifeste qu'il faut une autorité extérieure pour maintenir les âmes dans les pâturages de la saine doctrine, assurer l'unité *visible* de la croyance, réprimer les négations audacieuses, dissiper les doutes, dirimer les débats; sans quoi « les controverses deviendraient interminables, comme elles le sont dans le Protestantisme[1] ». Notre-Seigneur a donc institué un magistère externe, et nous avons déjà remarqué que l'Église enseignante

[1] Grotius, *Via ad pacem Ecclesiæ*, tit. VII.

est aussi l'Église sacerdotale, partant, la hiérarchie.

Nous reconnaissons que certains hommes peuvent appartenir en secret à l'âme de l'Église, se sauver par leurs actes de foi et de contrition, recevoir ainsi la grâce sans le ministère des prêtres. Il reste vrai néanmoins que, dans le corps visible, la sanctification s'accomplit par la hiérarchie d'ordre. Sans elle plus de sacrifice, plus d'Eucharistie, plus de sacrements. C'en est donc fait de cette communion sensible et universelle qui est la manifestation de la charité et dont les rites sacrés sont les signes et les liens! Elle échouera fatalement toute tentative d'organiser le culte en dehors du clergé : le peuple ne s'y trompe pas, il comprend, comme d'instinct, que le plus grand malheur dont Dieu pourrait le punir serait de lui retirer ses prêtres, car ce serait lui retirer du coup les bienfaits de son Eucharistie, de sa messe, de son banquet d'amour, de tous ces sacrements qui consolent et la vie et la mort...

Quant à la juridiction, il n'est pas moins manifeste qu'elle est inséparable du corps des pasteurs. S'il est possible qu'elle soit transi-

toirement déléguée à un laïc pour des raisons particulières et à un degré inférieur, il faut toujours une dispense du Souverain Pontife ; même dans ces cas exceptionnels elle descend de la hiérarchie et elle remonte vers elle.

D'ailleurs, les trois fonctions du magistère, du ministère, de la juridiction sont contenues dans un seul pouvoir, qui est le gouvernement spirituel. En effet, gouverner les âmes, ce n'est pas seulement les conduire d'après un code, avec tout l'appareil de la puissance législative, judiciaire, coercitive, c'est encore les nourrir de la vérité et de la grâce. La même autorité sera donc chargée de régir, de sanctifier, d'enseigner, les mêmes hommes seront à la fois pasteurs, prêtres et docteurs.

Sans doute, l'ordre et la juridiction étant distincts, les deux hiérarchies le sont également ; mais aucune d'elles prise séparément ne peut suffire ; elles doivent vivre ensemble, s'unir, se fondre, pour ainsi dire, en un seul tout qui sera la hiérarchie complète [1]. C'est

[1] Des canonistes se sont demandé si la hiérarchie dans l'Eglise était une ou multiple. Cf. PHILIPS, *Droit ecclésiast.*, XXXII, XXXVI, LXXVII. — Nous n'avons pas à entrer dans ces détails. En reconnais-

dans ce sens plénier qu'il faut surtout la considérer : elle désigne ainsi l'institution définitive, le pouvoir parfait qui inclut à la fois l'ordre et la juridiction et qui purifie, illumine, vivifie, conduit l'Église immortelle de Jésus-Christ.

Il nous reste à tirer de ces principes quelques applications touchant les rapports de la multitude avec les chefs, soit au sujet de la nomination des membres de la hiérarchie, soit au sujet du fonctionnement intérieur de la société spirituelle.

sant la pluralité, nous n'enseignons pas la séparation : les deux hiérarchies, faites l'une pour l'autre, se rejoignent dans la pratique, forment un tout harmonieux et unique, qui est la hiérarchie tout court.

CHAPITRE V

LES RAPPORTS DU PEUPLE AVEC LA HIÉRARCHIE AU SUJET DES ÉLECTIONS ET DU GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

Le peuple n'est pas un étranger dans l'Église, il est de la famille, il prend part à sa vie intime. Puisqu'il doit rester en perpétuel contact avec ses pasteurs, il lui importe de les connaître à l'avance, afin de leur vouer plus d'estime et plus d'affection. Leur élection l'intéresse au premier chef. On comprend que l'Église ait voulu tenir compte de l'appréciation populaire, consulter les fidèles sur le choix des prêtres et des évêques, ne pas imposer ceux que l'opinion universelle rejetterait comme incapables, nommer de préférence ceux auxquels la multitude a

rendu un témoignage plus éclatant. De là cette coutume, rappelée par saint Cyprien, de faire les élections devant le peuple, sous les yeux de tous. Le clergé élit, comme les Apôtres élurent les diacres, mais le peuple est consulté et rend témoignage : *Sacerdos plebe præsente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico judicio ac testimonio comprobetur*[1]. Les évêques de la province choisissent l'évêque, mais ils s'informent auprès du peuple, qui connaît parfaitement la vie de chacun et prévoit par la conduite passée ce que le candidat sera dans l'avenir : *Episcopi ejusdem provinciæ proximi quique conveniant et episcopus eligatur plebe præsente quæ singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit*[2]. Cet usage devint comme une maxime de sagesse pratique, que saint Léon le Grand a préconisée dans cette phrase célèbre : Celui qui doit commander à tous doit être élu par tous: *qui præfuturus est omnibus*

[1] S. Cyprian., *Epist. synod. ad clerum et plebem Hispaniarum*, iv, *P. L.*, III, 1025.
[2] Idem, *P. L.*, III, 1027.

ab omnibus eligatur[1]. L'Église veut nous faire souvenir encore de cette règle antique, et, au moment solennel de l'ordination sacerdotale, elle s'adresse au peuple et semble lui demander son avis au sujet des futurs prêtres[2].

L'épiscopat surtout ayant un rôle social et son action devant se heurter fréquemment avec le pouvoir civil, il n'est point étonnant que l'État se soit toujours préoccupé de la nomination des évêques[3]. L'intervention laïque dans les élections épiscopales ou papales dégénéra souvent en abus ou en tyrannie; mais l'Église a compris qu'un accord des deux pouvoirs avait sa raison d'être; elle a consenti, soit dans son ancienne législation soit dans les modernes concordats, à faire à

[1] S. Leo., *P. L.*, LIV, 628.

[2] « Sed, ne unum fortasse vel paucos aut decipiat assensio vel fallat affectio, sententia est expetenda multorum... Si quis igitur habet aliquid contra illos, pro Deo et propter Deum exeat et dicat : verumtamem memor sit conditionis suæ. » *Pontific., De Ordinat. Presbyteri.*

[3] Cf. Vacandard, *Études de Critique et d'Histoire :* Les élections épiscopales sous les Mérovingiens (Lecoffre); Lucius Lector, *L'Election papale, Le Conclave* (Lethielleux). — Voir aussi, au sujet des élections papales, l'*Ami du Clergé*, 20 sept. 1906.

l'État une part dans la nomination aux évêchés.

Cette consultation populaire, cette présentation du candidat faite par la multitude ou par l'autorité civile, n'ont jamais été regardées comme la vraie nomination. Celle-ci venait du sommet de la hiérarchie. Les Apôtres instituent eux-mêmes les presbytres et les évêques. Nous avons entendu saint Cyprien nous dire que, si le peuple est interrogé, ce sont les évêques qui font l'élection. Dès que les empiètements de l'État deviennent oppressifs, les conciles se hâtent de protester. « Toute élection d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre, qui est faite par les magistrats civils, est nulle de plein droit, déclare le second concile de Nicée... C'est aux évêques à élire celui qui doit être promu à l'épiscopat[1]. » Le quatrième concile de Constantinople répète que ni les princes, ni les gouverneurs, ni aucun autre personnage laïque n'ont le droit d'intervenir dans l'élection d'un patriarche, d'un métropolitain ou de n'importe quel évêque. Anathème à quiconque

[1] Conc. Nicæn. III, can. 3; Denzinger, 246.

violera cette loi sainte des élections ecclésiastiques[1].

L'Église fut obligée de renouveler et d'aggraver ces peines à l'époque néfaste des investitures, et notamment au concile de Latran en 1123. A partir de Clément V, les nominations sont réservées au Souverain Pontife, sans exclure cependant la présentation par le pouvoir civil[2]. On sait comment, de nos jours, à propos du *Nobis nominavit*, le Saint-Siège a dû rappeler le principe théologique que, si le gouvernement séculier désigne et présente le candidat, le Pape seul peut le nommer[3].

Pour nommer, au sens rigoureux du mot, un membre de la hiérarchie, il faut pouvoir lui conférer la puissance d'ordre ou la puissance de juridiction, ou du moins pouvoir juger de ses aptitudes canoniques. Quel homme d'État soutiendra que l'ordre sacré ou l'autorité spirituelle puissent jamais dériver ou dépendre de son consentement? De même, « qui osera dire que le gouvernement

[1] Conc. Œcumen., VIII, can. 22; Denzinger, 278.
[2] Cf. Extrav. *Ad regimen*, eod. tit.
[3] Cf. *Livre blanc du Saint-Siège*, cc. VI et VII.

est compétent pour décider de l'orthodoxie de la foi, de la doctrine théologique et canonique, du zèle, de l'intégrité, des mœurs et de la piété telles qu'elles sont requises dans un évêque[1]? » La hiérarchie seule a qualité pour instituer ses membres et les faire coopérateurs de Dieu.

Quant au fonctionnement intérieur de l'Église, le peuple n'a qu'un devoir, obéir avec docilité : *Multitudinis officium sit gubernari se pati et rectorum sequi ductum obedienter*[2]. La hiérarchie, établie parfaite par Jésus Christ, a toute puissance pour enseigner, sanctifier et régir. Ce pouvoir, étant de droit divin supérieur à celui des gouvernements humains, en reste toujours indépendant : les lois de l'Église, les constitutions, les décrets apostoliques, obligent tous les chrétiens, et les individus et les sociétés, lors même que l'État s'opposerait à leur promulgation[3]. Les anathèmes les plus graves frappent quiconque essaiera d'usurper ce domaine du spirituel ou qui troublera

[1] *Livre blanc du Saint-Siège*, c. VII.
[2] PIE X, Encyclique du 11 février 1906.
[3] PIE IX, Encyclique *Quanta cura*, 8 déc. 1864.

directement ou indirectement l'exercice de la juridiction ecclésiastique. La malédiction divine pèsera sur les législateurs, les magistrats complices et tous les autres sectaires qui violent les droits de l'Épouse du Christ[1].

Les Papes condamneront inexorablement toute loi civile, toute prescription, tout règlement, qui soumettraient à un Conseil d'État ou les questions de doctrine, ou les choses du culte, ou même seulement les affaires de discipline et d'administration. Société parfaite par la volonté de Jésus-Christ, l'Église doit posséder librement tout ce qui est nécessaire à sa dignité, à sa sécurité même extérieure, tout ce dont elle a besoin pour assurer son existence temporelle et la célébration publique du service divin. Elle pourra donc avoir ses richesses à elle; ses droits sur les édifices sacrés resteront imprescriptibles. Excommunié quiconque porte la main sur les propriétés ecclésiastiques[2]. Pie X a tenu à

[1] Cf. *Constitut. Apostolicæ Sedis*, excommunic. 6, 7, 8 de la série spécialement réservée au Souverain Pontife.

[2] Il y a ici trois sortes d'excommunications : 1° Une excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife contre ceux qui osent usurper ou sé-

affirmer nettement ce droit de la hiérarchie sur les biens ecclésiastiques, particulièrement sur les édifices sacrés[1].

Indépendance absolue de la hiérarchie à l'égard des pouvoirs humains *pour tout ce qui est de l'ordre spirituel*, obéissance complète des fidèles aux évêques et à l'évêque des évêques : voilà l'économie de l'Église.

On est trop porté à oublier, même dans certains milieux catholiques, que la société spirituelle repose tout entière sur l'épiscopat. Il faut que les fidèles et les prêtres restent attachés à leurs évêques comme les cordes à la lyre, selon la belle expression de saint Ignace d'Antioche. Dieu ne bénira pas les œuvres

questrer les biens et les revenus qui appartiennent aux personnes ecclésiastiques à raison de leurs églises ou de leurs bénéfices. *Constit. Apostolicæ Sedis*, première série, n° 11. — 2° Une excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife contre ceux qui envahissent, usurpent, détiennent les biens de l'Église romaine. Même Constitution, même série, n° 12. — 3° L'excommunication du concile de Trente contre les violateurs de tous autres biens ecclésiastiques, de quelque nature que soient ces biens. Même Constitution, seconde série, n° 19.

[1] Encyclique du 10 août 1906. — Voir, au sujet des biens ecclésiastiques, l'instruction du Saint-Siège du 21 septembre 1907, avec la lettre du cardinal Merry del Val du 24 septembre 1907.

qui seraient tentées en dehors des règles de la hiérarchie. Voilà pourquoi « la démocratie chrétienne a l'obligation très étroite de dépendre de l'autorité ecclésiastique[1] ». Une entreprise qui est soustraite aux influences de la hiérarchie ne sera pas utile à l'Église : c'est pourquoi « il est préférable qu'une œuvre ne se fasse pas que de se faire en dehors ou contre la volonté de l'évêque[2] ».

Si la hiérarchie est aimée et écoutée, si les catholiques marchent au combat sous sa direction, ils peuvent, en dépit de toutes les menaces et malgré toutes les puissances de l'enfer, compter encore sur des victoires... Ils réaliseront, en tout cas, la fin suprême qu'à voulue Jésus-Christ en instituant la hiérarchie, c'est-à-dire *consummatio sanctorum*, *deiformitas;* la sanctification de leurs âmes, la ressemblance avec Dieu, dont ils revêtiront même dès ici-bas la forme et la perfection[3].

[1] Pie X, *Motu proprio* du 18 décembre 1903.

[2] Lettre du Cardinal secrétaire d'Etat, 28 juill. 1904.

[3] Au sujet de la hiérarchie on peut consulter le livre du P. Semeria, barnabite, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive*, traduit de l'italien par l'abbé Richermoz. (Librairie Lethielleux.)

L'ANALYSE DE L'ACTE DE FOI

L'Analyse de l'Acte de Foi

La foi est une vertu surnaturelle de connaissance, greffée sur notre puissance naturelle de connaître, sur notre faculté du vrai, sur notre capacité d'atteindre Dieu : elle nous fait donner une adhésion inébranlable à des objets que nous ne voyons pas, mais que nous croyons vrais, à cause de l'autorité de Dieu révélateur qui ne peut ni se tromper ni nous tromper.

L'acte de foi est d'abord un acte humain[1] procédant des deux facultés maîtresses qui font l'excellence de l'homme, l'intelligence et

[1] Sur les rapports de l'acte de foi avec la théorie générale des actes humains voir, le T. R. P. Gardeil, *La Crédibilité*, c. 1, Paris, Lecoffre.

la volonté, et, donc, acte raisonnable et acte libre. Il est ensuite surnaturel ; il requiert l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit. C'est la part de ces trois facteurs, intelligence, volonté, grâce, que notre analyse essaiera de démêler et de faire ressortir. Ce sera notre manière de réfuter les erreurs modernistes au sujet de la foi [1].

[1] Ces erreurs sont exposées dans l'encyclique du 8 septembre 1907. Edit. des *Questions actuelles*, p. 10 et ss.

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERSES ÉTAPES QUI MÈNENT A L'ACTE DE FOI

Bien que l'acte de foi porte sur l'invisible, il est essentiellement raisonnable. Pour que ma foi soit prudente, je dois être certain que je fais bien de donner mon assentiment ; pour qu'elle soit obligatoire, il doit être évident pour moi que je suis dans la vérité en croyant et que je serais dans l'erreur en refusant de croire.

Nous pouvons résumer ainsi le procédé intellectuel de l'acte de foi : Bien que je ne voie pas ce que je crois, je crois seulement après avoir vu qu'il faut croire. Je vois qu'il faut croire, parce que je constate avec évi-

dence que Dieu a parlé. Je sais que Dieu a parlé pour telles et telles raisons.

Je me fie donc à Dieu en croyant, et ce qui emporte définitivement mon adhésion, c'est l'autorité de ce Dieu révélateur. Mais l'autorité dans toutes les questions de témoignage suppose deux conditions : que le témoin ne se trompe pas — et donc connaissance compétente — et qu'il ne trompe pas — et donc véracité. Ainsi le motif de ma foi, c'est la sagesse infinie qui se connaît et qui connaît tout, et son amour infini de la vérité qui l'incline à dire toujours vrai. Ce que je considère immédiatement, c'est la véracité divine, en tant qu'elle inclut la science infaillible. Les Thomistes, à la suite du Maître, avaient bien dit : Le motif de la foi, c'est la Vérité première qui ne trompe jamais, *prima Veritas in dicendo*, avec la Vérité première qui ne se trompe jamais, *prima Veritas in cognoscendo* [1]. Le Concile du Vatican a confirmé cet enseignement : Nous croyons à cause de l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut ni se tromper ni nous trom-

[1] Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 1, et ses commentateurs.

per : *Propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*[1].

Mais la vérité en elle-même ne nous ébranle pas ; il faut qu'elle vienne à nous, qu'elle nous soit annoncée et proposée : *Objectum fidei non est Veritas prima secundum quod est in re existens, sed secundum quod est nobis divinitus annuntiata*[2]. Nous devons donc faire entrer comme motif partiel dans l'analyse de la foi le fait de la révélation. Je ne crois que la vérité divine qui m'a été annoncée et révélée. La foi est *subjective*, la révélation en est le *motif* et l'*objet*[3]. Le Concile du Vatican, en signalant l'autorité de Dieu *révélateur*, laisse à entendre que cette révélation est un motif partiel de la foi. C'est ainsi d'ailleurs que le comprend la piété catholique lorsqu'elle énonce en ces termes l'acte de foi : Mon Dieu, je crois parce que *vous l'avez dit et révélé*.

[1] Cap. 3, *de Fide*.

[2] S. Thomas, III, *Dist.*, q. 1, a. 2, ad 1.

[3] Nous n'avons pas à expliquer ici comment se fait la révélation ni comment elle se distingue de la foi. Voir à ce propos le remarquable article du T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, mars-avril 1904, et notre étude suivante : *Foi et révélation*.

Comment savons-nous que Dieu a révélé, qu'il a la science et la véracité? La raison, d'une part, nous le prouve; il est évident que l'Être infini sait tout, et l'histoire établit qu'il a parlé à l'humanité. D'autre part Dieu lui-même nous l'atteste : Je suis l'infaillible, et j'ai autorité pour vous parler. Sans doute, si Dieu proclame son autorité, je dois la reconnaître, mais est-ce là le terme définitif de mon analyse? Faudra-t-il dire : Je crois l'objet révélé à cause de l'autorité de Dieu, et j'admets l'autorité de Dieu parce que lui-même me la révèle et me l'affirme? Certains théologiens, comme Suarez [1], Mazella [2], semblent se contenter de cette réponse. Les Thomistes sont plus exigeants : la foi, qui est un acte essentiellement raisonnable, est avide de clarté, et doit s'appuyer sur des préliminaires rationnels : il faut que le dernier mot de son analyse soit la lumière. J'admets l'autorité de Dieu parce que l'évidence me la démontre. Nous ne voulons pas tourner dans un cercle vicieux, croire à la révélation à cause de l'autorité divine, et à l'autorité

[1] Cf. Suarez, disp. II, sect. IV.
[2] *De virtutibus infusis*, de Fide.

divine à cause de la révélation. Nous recourons à d'autres principes, nous remontons plus haut, et notre enquête se résume en ceci : La raison me montre péremptoirement que Dieu a autorité pour parler et qu'il a parlé. — Oubliez-vous donc, va-t-on nous objecter, que la foi est toute surnaturelle? — N'empêche qu'elle requiert des conditions et des fondements de l'ordre naturel. De même que la nature est nécessaire comme préliminaire et support de la grâce, de même faut-il que l'évidence précède comme préambule et soutien de la croyance. Ceci n'est point du rationalisme : le surnaturel ne s'implante pas naturellement, mais il est bien clair que la nature s'impose comme soutien du surnaturel. Mon esprit ne s'arrêtera dans la sérénité qu'après s'être dit : Il est naturellement évident que Dieu a autorité pour parler.

Je sais que Dieu a parlé pour telles et telles raisons. Ces motifs de croire sont nombreux et complexes : voies extraordinaires de l'Esprit-Saint, preuves objectives ou preuves subjectives, raisons de cœur ou raisons d'intelligence. Nous avons signalé les principales

dans *La Lumière et la Foi*[1]. Cette étude peut être bien longue; elle est parfois tout un drame qui suppose de douloureux combats. Ce n'est pas d'un seul coup que la place est conquise, mais par étapes successives que s'accomplit ce grand travail; d'abord, une adhésion plus ou moins flottante : Je vois que c'est croyable; puis, un assentiment catégorique et bien convaincu, mais purement spéculatif : Je vois qu'il faut croire ; ensuite, un jugement catégorique et décisif : En fait et tout considéré, je dois croire, accompagné du commandement intérieur : Crois donc! Puis, l'assentiment final, qui est la foi proprement dite : Je crois.

*
* *

Le premier assentiment est arraché à beaucoup d'esprits. Quiconque voudra réfléchir sur la vie, le témoignage, les miracles de Jésus-Christ, la manière dont l'Église s'est propagée et se conserve toujours vivante malgré les persécutions, l'héroïsme des martyrs, la

[1] Chez Lethielleux, Paris.

sainteté du catholicisme, etc., arrivera facilement à s'avouer : Les causes humaines ne peuvent expliquer ces effets, le résultat est trop au-dessus des moyens; le doigt de Dieu doit être là. Le christianisme se présente à nous avec des titres sérieux de créance ; cette religion est très croyable.

On rencontre de ces penseurs libéraux. L'Église leur est sympathique : ce sont déjà des auxiliaires, presque des amis. Volontiers, dans leurs écrits et leurs discours, ils célébreront le rôle bienfaisant, la nécessité même du catholicisme; ils approuvent les croyants, semblent envier quelque peu le don de la foi[1], et ils en restent là; leur esprit ne parvient pas à se fixer, parce qu'ils ne veulent pas se donner la peine d'étudier à fond le problème, et ils renvoient à plus tard une solution dont dépend pourtant leur éternelle destinée.

Ils arrivent à formuler le jugement spéculatif : La religion est croyable, nous voyons

[1] « Je voudrais avoir les vertus et la foi de ma mère. Raisonner c'est douter, et douter c'est souffrir. La foi est une espèce de miracle. Lorsqu'elle est vraie, qu'elle donne de bonheur! » Santa Rosa, Lettre à Cousin.

qu'il serait raisonnable de croire, sans se préoccuper de la conclusion pratique : il faut croire. Ils se sont fait une opinion, ils ne possèdent pas encore la conviction ; il leur reste à humilier l'orgueil de leur esprit, à réformer leur cœur, à prier et à chercher encore.

Voici un groupe plus avancé. Une étude approfondie a mis devant leurs yeux les nombreuses raisons de croire ; ces motifs accumulés apparaissent pressants, irrésistibles, et produisent un effet d'ensemble auquel il est difficile d'échapper. Les objections, il est vrai, ne cessent pas de harceler l'esprit, mais on voit bien qu'il faut les mépriser ; des doutes peuvent encore surgir, mais on se rend compte qu'ils ne sont pas fondés, qu'il serait imprudent et téméraire de les admettre. Il semble donc que tout est dit et que tout est fait, que la place est prise, que l'homme va se donner. Hélas ! on n'est encore que dans l'ordre théorique. L'esprit, poussé jusque dans le dernier refuge où il s'était retranché, n'a plus de réplique ; on avoue qu'il ne reste plus d'objection vraiment sérieuse, on voit qu'il faudrait croire ; on ne dit pas : Je dois croire, je croirai. Pourquoi

cet arrêt? Qu'est-ce donc qui empêche le jugement pratique et le commandement efficace? Ce n'est plus la raison, mais la volonté; ce n'est pas un défaut de lumière, mais un défaut d'énergie et de générosité; ce ne sont plus les motifs de la connaissance, mais les habitudes et les conditions de la vie. Si je crois, je dois changer mon existence, renoncer aux honneurs que m'assure la libre-pensée ou aux avantages de ma position sociale, réformer toute ma conduite, rompre tout pacte avec mes passions. Tout cela m'épouvante, c'est au-dessus de mes forces : je ne croirai pas.

Il nous est arrivé plus d'une fois, après une discussion prolongée sur la nécessité de croire, d'entendre cette réponse : Je n'ai rien à répliquer, vous avez raison, et je reconnais que mes hésitations ne sont pas excusables; mais que voulez-vous ? J'ai une idole que je n'ose pas briser; je vois qu'il faudrait croire, et je ne suis pas assez fort pour me dire : il faut croire.

L'idole, plutôt que le manque d'évidence, n'est-ce pas l'explication la plus commune? Oh! sans doute, ce n'est pas toujours une idole de chair; il se peut que des mœurs pures ne soient pas uniquement le partage

des croyants. Mais il est tant d'autres idoles que la pauvre humanité se fabrique si vite et adore avec tant d'opiniâtreté. L'idole, quand ce n'est pas la concupiscence de la chair, c'est la concupiscence des yeux ou l'orgueil de la vie ; c'est le désir des honneurs ou celui d'une position lucrative, l'ambition, l'entêtement, l'amour-propre, l'égoïsme, la crainte d'une raillerie, l'appréhension de passer pour un esprit faible, l'horreur qu'on éprouve à incliner la raison superbe sous le joug d'une autorité.

C'est bien dans le cas présent que se vérifie la parole d'Ovide :

... Video meliora proboque,
Deteriora sequor...

Je vois le devoir, je ne le fais pas ; je vois que je suis tenu de croire, et je ne sais pas me dire : C'est fait ! je croirai. J'ai beau chercher à m'illusionner, ce n'est pas ma raison qui me retient ; je suis assez éclairé, je ne suis pas assez généreux, je ne suis pas assez fort. » « C'est le cœur, a dit Vauvenargues, c'est le cœur qui doute dans la plupart des gens du monde ; quand le cœur se convertit, tout est

fait, il les entraîne. » Un illustre converti, qui désormais réjouit l'Église de Dieu, François Coppée, a dit de même : « C'est par le cœur que Dieu m'a reconquis. » S'il y a des ténèbres dans l'intelligence, elles y viennent du cœur ; de là cette parole très profonde de Byron, qui nous dépeint « un exilé volontaire fuyant *les ténèbres de son propre cœur*[1] ».

Nous savons qu'il faut des trésors d'indulgence pour ces pauvres égarés qui refusent de croire, mais ce n'est pas les calomnier que de signaler l'obstacle : ce qui les retient définitivement, ce n'est pas le conflit de la raison avec la foi, c'est le cœur.

Pour se convaincre que ce n'est pas un défaut de lumière, il suffit de considérer les diverses catégories d'incroyants. Il y a les ennemis de profession, les acharnés, qui combattent la religion par toutes les armes et tous les moyens. On peut les ranger en deux classes. D'abord, ceux qui ont vu la vérité et qui en restent convaincus, mais qui l'ont trahie, qui l'attaquent par intérêt, par ambition, par rancune, par esprit de vengeance et de

[1] *Child' Harold*, c. III, st. 3.

haine : ceux-là ont eu la lumière et ils luttent ouvertement contre elle[1]. Puis, les vrais incrédules, qui n'ont jamais essayé une étude loyale des dogmes : ils n'ont pas l'évidence, ils sont réellement dans les ténèbres, mais parce qu'ils ne veulent pas chercher la lumière et qu'ils se complaisent puissamment dans la nuit : *Dilexerunt tenebras magis quam lucem* [2].

Il y a les indifférents, qui reposent mollement sur l'oreiller du doute : ces question ne les intéressent point, ils ne se les posent même pas, absorbés qu'ils sont par les affaires et les plaisirs. Ils restent dans les ténèbres, non pas qu'ils détestent la lumière, mais parce qu'ils ne s'en soucient point.

Ensuite, les sympathiques dont nous avons parlé, qui ont fait des efforts, essayé des recherches, qui sont déjà impressionnés par l'ensemble imposant des motifs de crédibilité, mais non encore convaincus et subjugués. Ils

[1] C'est à ces esprits qu'on peut prêter sans calomnie la parole prononcée, dit-on, par Benjamin Constant : « J'avais réuni pour prouver ma thèse plus de quatre mille faits : quand j'ai changé d'avis, ils ont tous fait volte-face à mon commandement. »

[2] Joan., III, 19.

avouent : C'est croyable ; ils ne confessent pas : C'est certain, nous voyons qu'il faut croire.

Un examen plus approfondi leur paraît superflu, d'autres études les captivent, les distractions mondaines entraînent ailleurs leur activité, et ils continuent à flotter à tout vent de doctrine. S'il y avait encore un chemin de Damas, ils iraient, disent-ils, se promener sur ce chemin. En attendant, ils se jugent dispensés d'aller plus loin, et ils prétendent avoir fait beaucoup parce qu'ils se sont montrés sympathiques au christianisme. Il ne tient qu'à eux d'être entièrement éclairés, et, s'ils n'arrivent pas au plein jour, c'est pour n'avoir pas assez ardemment désiré et cherché la lumière. Dieu ne la refuse pas à qui la demande.

Devant eux marche le groupe que nous avons déjà étudié. Ils ont considéré les diverses faces du problème, ils connaissent la solution, la lumière est faite ; ils voient qu'il faut croire. Ce qui les arrête, c'est l'idole ; ce qui leur manque, c'est la force. Ceux-là, comme d'ailleurs tous ceux qui doutent, sont des tourmentés, car c'est une vraie torture

que de rester sans lumière ou de résister à la lumière[1]. On a beau essayer de fermer les yeux, on n'arrive pas à se tranquilliser et à se dire : J'ai raison de ne pas croire.

Enfin, les généreux. L'esprit est éclairé ; une volonté énergique, aidée par la grâce, ébranle efficacement l'intelligence, et lui fait prononcer le dernier jugement pratique : Il faut croire, *hic et nunc est credendum*. L'entendement écoute le commandement suprême qui lui est intimé : Crois donc ! et aussitôt, infailliblement, se produit l'acte définitif : Je crois. « Mon ami, disait Frédéric Bastiat peu de temps avant sa mort, j'ai pris la chose par le bon bout, par l'humilité. J'ai remarqué, après tout, que la meilleure portion des hommes se trouve parmi les croyants : j'ai fait comme eux. » Puis, mourant, les yeux dessillés par la grâce et la Vérité même incarnée, il expira en s'écriant : « La vérité ! oh ! je vois enfin la vérité[2] ! »

L'assentiment vague et flottant : Je vois

[1] « Le doute et l'incertitude sont le plus grand tourment de l'esprit humain, le vrai poison de la vie. » Maine de Biran, *Pensées*, p. 333.

[2] Auguste Nicolas, *L'Art de croire*, t. II, p. 9.

que c'est croyable ; l'acte même très precis : Je vois théoriquement qu'il faut croire, peuvent rester et restent souvent sans conclusion ; mais le jugement pratique : Je dois croire, *hic et nunc est credendam*, est toujours efficace. C'est là une vérité de psychologie, qui, pour être quelque peu subtile, ne laisse pas d'être manifeste. Le jugement définitif ne se produit que sous l'influence et l'application de la volonté : puisque celle-ci s'est déjà déterminée en imposant l'assentiment pratique, il est clair qu'elle est désormais conquise et que l'acte sera infailliblement exécuté. Il faut croire, crois donc, je crois : voilà trois actes qui s'enchaînent sans pouvoir se séparer et qui constituent l'heureux dénouement du drame intérieur.

La psychologie de ces actes est fort intéressante. Jugement pratique et commandement sont tous les deux des produits de l'intelligence sous l'impulsion de la volonté. C'est la raison qui conclut : En fait il faut croire ; c'est elle qui compare, qui dispose, qui ordonne, qui parle, qui intime l'arrêt : Crois donc ! Mais, pour passer à l'exécution, il faut, dans les deux cas, l'ébranlement de la

faculté maîtresse qui gouverne et qui applique, la volonté.

Le jugement pratique exprime ce qui est convenable, ce qui est à faire, et il se traduit par la forme indicative : *Credendum est*, je dois croire ; le commandement signifie une intimation et il la prononce par le mode impératif : *Crede*, crois donc ! La vérité ou la fausseté accompagne le jugement pratique. A la conclusion : Il faut faire ceci, on peut en opposer une autre : Il ne faut pas le faire, et ces assertions sont nécessairement vraies ou fausses. A l'ordre : Fais ceci ! on peut répondre : Je veux ou je ne veux pas, mais il n'est pas question ici de vérité ou d'erreur.

Le commandement est plus efficace que le jugement pratique : celui-ci indique bien que l'intention et l'affection du sujet se sont déjà déterminées à poser un acte, mais c'est le commandement qui fait passer cette intention à l'exécution.

On peut distinguer deux sortes de commandements[1] : l'un impose le choix définitif : Prends ce parti ! *hoc elige*, et celui-ci précède

[1] Cf. Medina, *Comm.* in I^am II^ae, q. 17, a. 3.

et cause l'élection ; c'est en vertu de cet ordre énergique que je me décide à croire. L'autre prescrit d'appliquer les facultés à l'œuvre, il est une conséquence de l'élection ; puisque j'ai pris ce parti, il faut que mon intelligence s'exécute. Ce dernier commandement posé, l'intelligence est appliquée efficacement et aussitôt se produit librement, mais infailliblement, l'acte définitif : Je crois.

CHAPITRE II

LA CRÉDIBILITÉ, LA CRÉDENDITÉ, L'ACTE DE FOI

On saisit maintenant la différence entre la *crédibilité* : Je vois que c'est croyable, je vois théoriquement qu'il faut croire ; la *crédendité*[1] : Tout considéré, tout pesé, *hic et nunc*, il faut croire, crois donc ! et la *croyance* ou *créance*, qui est l'acte de foi proprement dit : Je crois.

La crédibilité ne désigne pas que le jugement probable : Je vois que c'est croyable ; elle embrasse, en outre, le jugement certain, mais purement spéculatif : Je vois théori-

[1] Nous employons ce mot (*crédendité* de *credendum*, comme *crédibilité* de *credibile*), parce qu'il commence à devenir usuel et qu'il exprime très exactement la réalité théologique.

quement qu'il faut croire. La crédendité implique le jugement certain, définitif et pratique : Tout pesé, il faut croire, *hic et nunc est credendum*, et le commandement efficace : Crois donc !

Le jugement de crédibilité est d'ordre naturel, peut être le résultat d'un raisonnement, syllogisme ou induction, et être imposé par l'évidence. La grâce peut bien aider l'intelligence à le produire, et nous admettons que, en fait, le secours divin ne manquera pas, bien qu'il ne soit pas absolument nécessaire ; mais ce précieux appoint n'est pas un élément nouveau de certitude, les motifs ont l'évidence par eux-mêmes, et il est naturellement évident qu'il faut croire. Tout le monde n'arrive pas à cette évidence, car celle-ci ne nécessite pas l'esprit à la manière d'une vérité de géométrie : mais, bien qu'elle soit de l'ordre moral, elle a de quoi ravir un assentiment infaillible. De là ces assertions des théologiens, Gonet, Billuart, etc. : *Mysteria fidei sunt* EVIDENTER *credibilia*. Nous avons expliqué tout cela dans un autre travail. La foi, qui est immuable, ne peut reposer sur une base mouvante ; elle ne sera

ni vraiment prudente ni vraiment certaine si les raisons de croire ne sont que de très fortes probabilités. Voilà pourquoi le concile du Vatican[1] appelle ces motifs des signes très certains de la révélation, *divinæ revelationis signa* CERTISSIMA, et Léon XIII[2], des arguments certains d'une vérité certaine, *tanquam* CERTIS CERTÆ *veritatis argumentis*. Le décret du Saint-Office, 3 juillet 1907, condamne cette proposition : « L'assentiment de foi se fonde en définitive sur une accumulation de probabilités[3]. » Comme cette certitude est antérieure à la foi, elle ne peut venir que de l'évidence.

L'assentiment de crédendité est un acte libre, imposé par la volonté qui se détermine elle-même, qui applique l'intelligence, qui fait dire : Il faut croire, crois donc ! Nous avons montré, en effet, que ce qui retient tant d'hommes sur les hauteurs spéculatives de la simple crédibilité, c'est la volonté, le cœur ; ce qui les fait descendre à la conclusion pratique, c'est une volonté généreuse. Comme

[1] Const. *Dei Filius*, cap. 3.
[2] Const. *Æterni Patris*.
[3] Propos. 25.

le jugement de crédendité entraîne infailliblement l'adhésion de la foi : Je crois, nous estimons qu'il est de l'ordre surnaturel comme la foi et qu'il requiert une double grâce : illumination pour éclairer l'intelligence, inspiration pour ébranler la volonté. Le concile d'Orange a défini que le désir de croire, *ipsumque credulitatis affectum*, est l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui corrige la volonté de l'infidélité à la fidélité, de l'impiété à la piété [1]. Or ce désir et cette volonté ne sont-ils pas inclus dans le jugement de crédendité ? C'est d'ailleurs la doctrine à peu près commune des théologiens que la pieuse affection pour la foi et le jugement qui l'accompagne sont surnaturels et requièrent une grâce [2]. Cette affection salutaire nous semble

[1] « Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei, *ipsumque credulitatis affectum*, quo in eum credimus qui justificat impium et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti *corrigentem* voluntatem nostram ab infidelitate ad fidelitatem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius comprobatur. » Conc. Arausic., II, can. 5.

[2] Cf. Joan. A S. Thoma, *Cursus theologicus*, édit. Vivès, tom. VI, p. 762-763.

inséparable du jugement de crédendité. C'est déjà aimer la foi, c'est avoir le commencement du salut que de se commander pratiquement : C'est fait, je suis décidé, il faut croire, *hic et nunc est credendum ;* crois donc ! La nature est incapable de donner cet élan et ces bonnes dispositions ; le Saint-Esprit est donc miséricordieusement venu à notre aide.

Quant à la foi ou créance, il est absolument certain que cet acte est libre et surnaturel. L'objet révélé restant toujours obscur, rien ne peut ravir l'assentiment de l'esprit, si la volonté ne vient pas faire intimer ses ordres et imposer une adhésion inébranlable. D'autre part, cet acte, qui est la base et l'origine du salut, est intrinsèquement surnaturel, et il doit être le fruit de la grâce : c'est ici surtout qu'interviennent l'illumination et l'inspiration dont nous avons parlé.

Le concile du Vatican [1], à la suite du second concile d'Orange [2] et du concile de Trente [3], a défini ces deux points : et que l'assenti-

[1] *De Fide*, can. 5.
[2] Can. 6.
[3] Sess. VI, can. 3.

ment de la foi est libre, et que la grâce est nécessaire pour tout acte de foi, même quand la foi n'est pas accompagnée de la charité.

Saint Thomas n'a pas ignoré la différence qui sépare les actes de crédibilité des actes de crédendité. « Celui qui croit a des motifs suffisants pour croire : il y est engagé par l'autorité divine confirmée par les miracles. » Voilà bien la crédibilité. L'on est convaincu spéculativement que, non seulement les mystères sont croyables, mais qu'on doit les croire, qu'en agissant ainsi on fera acte de prudence : *non leviter credit.* « A ces lumières de la révélation externe s'ajoutent les secours de la grâce intérieure, l'invitation de Dieu. » Mais tout cela, pour saint Thomas, n'est pas encore capable d'arracher l'assentiment : *non habet sufficiens inductivum.* Même quand l'intelligence, aidée surnaturellement par Dieu, voit qu'il faut croire, même après qu'on a reconnu l'invitation divine, le dernier mot n'est pas dit. On est toujours dans la théorie. Saint Thomas insinue qu'il faut encore d'autres actes, qui dépendent d'une volonté libre et généreuse et dans les-

quels se trouve le mérite [1]. Ces actes constituent la crédendité. Ce sont et le jugement pratique : En fait et tout pesé, il faut croire, et le commandement efficace : Crois donc! lequel est suivi infailliblement de l'acte de foi lui-même.

*
* *

Il est utile d'insister sur ce point de l'enseignement catholique. La foi, même en l'absence de la grâce sanctifiante, suppose une intelligence convaincue, attachée immuablement à la révélation. Qu'est-ce donc qui a pu la river ainsi au vrai? Ce n'est point la force de l'objet, mais un commandement intrépide de la volonté. D'une part cette intervention est nécessaire, parce que des doutes inconsidérés peuvent surgir, soit à cause des objections critiques, morales, etc., soit à cause des

[1] « Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum (al. credendum); et ideo non tollitur ratio meriti. » IIª IIæ, q. 2, a. 9. ad 3. — V. aussi *Quod lib.* 2, a. 6, et le commentaire du P. Gardeil, *La Crédibilité*, ch. II, § 2.

difficultés intrinsèques du mystère. Pour admettre l'existence de Napoléon Ier ou l'existence de Rome par ouï-dire, pas n'est besoin d'une impulsion spéciale de la volonté, parce qu'ici les effets sont trop manifestes et douter serait nier implicitement le principe de causalité; ce sont là des inductions historiques ou des raisonnements évidents fondés sur le témoignage. Mais les vérités de la foi n'excluent pas la possibilité du doute imprudent, et la volonté doit obliger l'intelligence à constater que ces appréhensions sont vaines et à donner son adhésion. D'autre part, cette intervention est légitime et peut commander un assentiment ferme et inébranlable, parce qu'il est prouvé que les doutes ne sont pas fondés. Or, pour que la volonté impose cet acte dont les conséquences si graves l'intéressent elle-même au premier chef, il faut qu'elle soit bien disposée, qu'elle soit déjà *corrigée*, selon l'expression du concile d'Orange, qu'elle sente des attraits pour la vérité divine. Ce n'est pas dans une nature viciée, inclinée vers le mal, détournée de Dieu, qu'elle puisera ces énergies : c'est d'en haut uniquement qu'elle doit attendre cette

impulsion. Mais il est dans l'ordre d'une Providence toute suave que la volonté soit ébranlée après seulement que l'esprit a été éclairé ; l'affection suit la connaissance, et Dieu se fait une loi d'agir sur l'entendement chaque fois qu'il veut toucher le cœur ; c'est après avoir illuminé l'intelligence qu'il inspire la volonté. De là cette expression, créée par le second concile d'Orange et désormais immortelle, qu'il est impossible d'arriver à la foi sans l'*illumination* et l'*inspiration* du Saint-Esprit[1].

De plus, l'acte de foi, même quand il n'est pas vivifié par la charité, tend vers la fin dernière ; il a Dieu pour objet, et, s'il n'est pas encore le salut, il en est le germe, la préparation, le commencement. Or, le principe du surnaturel doit être surnaturel ; l'origine du salut, comme le progrès dans cette voie sainte, est l'œuvre de la grâce : *Sicut augmentum, ita etiam initium fidei..., per gratiæ donum*[2].

[1] « Si quis... evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque *illuminatione et inspiratione* Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu. » Canon 7.

[2] Conc. Arausicanum, II, can. 5.

On le voit, les définitions de l'Église contre les Semi-Pélagiens regardent l'acte surnaturel de la foi; mais on peut les appliquer par extension au jugement de crédendité. La volonté est intéressée aussi dans cet acte, qui est définitif et qui entraîne tant de conséquences de l'ordre pratique. Si elle est assez forte pour imposer cette adhésion, elle est déjà *corrigée :* donc elle a senti la touche de l'Esprit-Saint, elle a été inspirée. Et, puisque c'est une loi que l'intelligence soit éclairée avant que la volonté soit ébranlée, nous devons admettre ici une illumination surnaturelle.

Enfin, par l'acte de crédendité l'homme est déjà orienté vers sa destinée suprême, il éprouve des attraits pour la Vérité première, il commence à goûter Dieu. N'est-ce pas déjà l'origine du surnaturel, le germe du salut, cet *initium fidei* qui requiert le don de la grâce?

Tels sont ces assentiments qu'il importe de bien distinguer : crédibilité, crédendité, créance ou acte de foi; la crédibilité est d'ordre naturel, la crédendité nous semble surnaturelle, la créance, ou acte de foi, est

certainement de l'ordre surnaturel. Ces explications auront fait comprendre aussi, nous l'espérons, comment la foi est affaire de volonté, de raison, de lumière. On peut dire en un certain sens que nous croyons par le cœur, puisque l'homme ne se rend que si la partie affective est déja conquise; et par la volonté, car c'est celle-ci qui impose les actes de crédendité : Il faut croire: crois donc! et l'adhésion définitive de l'intelligence : Je crois; et par la grâce, car l'affection pieuse, l'illumination et l'inspiration nécessaires pour emporter l'assentiment surnaturel sont l'œuvre du Saint-Esprit. Mais c'est l'intelligence qui croit. L'objet de la croyance étant le vrai, la foi appartient nécessairement à la faculté qui a pour domaine le vrai. La volonté, même aidée par le secours divin, ne saurait remplacer les raisons de croire ni créer toute seule la lumière que lui demande l'esprit; elle peut bien obliger l'entendement à chasser les doutes, mais à la condition que l'entendement ait déjà vu que ces doutes ne sont pas fondés. Je ne crois que si je le veux, mais aussi je ne crois qu'après avoir vu bien clairement que je dois croire.

Personne, par contre, ne peut répliquer : Si je ne crois pas, c'est que ma raison me démontre avec évidence que je dois ne pas croire. Vous pouvez, il est vrai, conclure : En fait, je juge bon de ne pas croire, comme le pécheur avoue en pratique : Tout considéré, je me décide à mettre ma fin dernière dans les créatures; mais, pas plus que le pécheur ne peut se convaincre et se dire : Je vois et je suis certain que je fais bien en me séparant de Dieu, vous ne vous persuaderez pas : Il est évident et je suis certain que je fais bien en refusant de croire à l'Évangile. Si vous doutez, c'est que vous n'avez pas assez cherché ou que vous avez peur de voir. L'énergie vous manque, non les motifs de croire; l'idole vous arrête, non le conflit réel de votre raison avec la révélation. Ce n'est jamais la lumière qui vous fera dire : Je dois refuser de croire.

Il reste établi que le croyant est celui qui a vu. Oh! sans doute, je ne vois pas ce que je crois, mais je serais bien mal venu à former un tel désir. Lorsqu'un témoin m'apporte une nouvelle, je ne me demande pas si j'ai vu ce qu'il m'apprend, mais s'il est véridique et bien renseigné; de même je n'ai pas à chercher si

je vois le mystère de la Trinité, mais seulement si je vois que Dieu l'a révélé, et qu'en le révélant il n'a pu ni se tromper ni me tromper. J'ai constaté tout cela, j'ai l'évidence sur ce point, et alors je puis affirmer bien haut que le premier et le dernier mot de ma foi c'est la lumière.

Si la lumière nous conduit à la foi, il est plus manifeste encore que ce n'est pas elle qui nous persuadera d'abandonner notre croyance ou d'en suspendre l'assentiment. Dieu nous assure toujours de sa grâce, il ne se retire pas le premier; et jamais un catholique ne peut avoir une cause légitime de changer sa foi ou de la révoquer en doute [1].

[1] V. notre ouvrage : *Hors de l'Église point de salut*, IIe partie, c. v.

CHAPITRE III

COMPLÉMENT ET CONCLUSION

L'analyse a signalé des opérations multiples de l'intelligence qui font cortège à la foi, la justifient, la préparent, la protègent. L'adhésion définitive est-elle pour cela un acte discursif? Non, répondrons-nous avec la plupart des théologiens, quoique Scot, Vasquez, Lugo, soient d'un avis contraire [1]. La série des inductions et des déductions qui ont à décider l'esprit n'est qu'une condition; le raisonnement doit sans doute précéder pour établir que Dieu a parlé, que tel mystère est révélé, que tel objet appartient au domaine de la foi, mais tout cela est le préambule, non

[1] Cf. Joan. A S. Thoma, t. VII, p. 18 et ss.; Suarez, disput. VI.

le terme, ou le motif de ma croyance. Quand tous ces préliminaires sont posés, quand la raison a vu qu'il faut croire, quand la volonté a imposé le dernier jugement pratique avec le commandement efficace, l'esprit adhère à l'objet par un assentiment simple et immuable. Ce n'est plus le mouvement, ce n'est plus l'enquête, ce n'est plus l'argumentation, mais l'adhésion tranquille, le repos dans la sérénité. Après la marche tourmentée ou pacifique, mais toujours longue et compliquée, l'intelligence goûte enfin la suavité; un regard désormais lui suffit, et, l'œil fixé sur l'objet et tourné vers le ciel, elle dit comme Frédéric Bastiat : « La vérité, oh! je vois enfin la vérité! » ou comme Pascal : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix! »

Lumière et repos, voilà ce qui caractérise l'assentiment définitif, et tout cela provient de ce que Dieu, source de paix et de clarté, est le motif et le terme de la foi.

N'aurions-nous pas oublié un autre motif, l'autorité de l'Église? L'autorité de Dieu révélateur est un élément qui doit intervenir toujours, même dans la foi des anges durant la période de leur voie, même dans la foi des

prophètes et celle de la bienheureuse Vierge Marie; l'objet de toute croyance surnaturelle est nécessairement la Vérité première. Il n'est pas indispensable que l'objet révélé soit présenté et proposé par un magistère extérieur. Les anges n'ont pas besoin de ce guide; les hommes qui reçurent directement la connaissance des mystères surnaturels et furent chargés de les communiquer au monde avaient l'obligation de croire; les saints qui ont des révélations privées sont tenus de croire à la parole qu'ils savent divine, et cependant aucune autorité publique ne leur a imposé la vérité surnaturelle. La proposition faite par l'Église n'est donc ni le motif de la foi ni la voie nécessaire pour y arriver; il peut y avoir une croyance vraiment divine qui ne sera pas une foi catholique.

Ce magistère cependant, quand il s'agit de l'humanité présente, est le moyen ordinaire et la règle commune. Pour que les hommes soient préservés efficacement des illusions de l'esprit propre et ne s'exposent point à prendre pour une manifestation de Dieu les suggestions du démon ou les inventions d'une imagination trop féconde, il faut qu'une auto-

rité infaillible soit là pour les guider et leur dire : Voilà ce que Dieu a révélé et que vous devez croire. Dieu a miséricordieusement pourvu à ce besoin en instituant l'Église infaillible et immortelle. De là cette parole célèbre de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile si je n'y étais poussé par l'autorité de l'Église catholique : enlevez cette autorité, je n'ai plus de règle certaine pour croire à l'Évangile[1]. » Un protestant bien connu a fait ce solennel aveu : « S'il n'y avait pas une primauté dans l'Église, les controverses seraient interminables, comme elles le sont dans le protestantisme[2]. » L'assentiment donné à ces vérités proposées et définies par le magistère de l'Église s'appelle la foi catholique. Nous n'entrerons pas dans d'autres développements, notre but étant seulement d'analyser l'acte de foi.

Tel est le résumé de cette analyse : On voit d'abord que la révélation se présente à l'esprit avec des titres sérieux de créance, qu'elle est vraiment croyable ; puis on arrive à se

[1] *Contra epistolam Fundamenti*, c. v., *P. L.*, XLII, 176.

[2] Grotius, *Via ad pacem Eccles.*, tit. VII.

convaincre spéculativement qu'il faut croire : c'est l'assentiment de simple crédibilité. On sort de l'ordre théorique, on passe à la détermination pratique : il faut croire, *hic et nunc est credendum;* le commandement intérieur est intimé : Crois donc ! Ce sont les actes de crédendité. Alors, la volonté applique l'intelligence, et celle-ci fait l'acte libre de la foi : Je crois. La grâce du Saint-Esprit intervient dans ces diverses opérations, pour illuminer l'intelligence, inspirer la partie affective; quoiqu'elle ne soit pas absolument requise pour la simple crédibilité, elle apporte souvent son concours : elle est nécessaire pour l'assentiment de crédendité, et surtout pour l'adhésion finale : Je crois [1].

Des actes nombreux précèdent et préparent la foi, mais l'acte même de foi est simple ; c'est un repos de l'esprit. Le motif de la foi, c'est l'autorité de Dieu révélateur; le

[1] Nous signalerons un excellent article de l'*Ami du Clergé* sur le jugement de crédendité, 7 juillet 1904. Voir aussi dans la *Revue du Clergé français* une discussion au sujet de la foi, entre M. Dubois et M. Auffret, 15 juin, 15 août, 1er septembre, 1er novembre 1904. Lire surtout l'étude magistrale du P. Gardeil, *La Crédibilité*. Paris, Lecoffre, 1907.

moyen ordinaire et la règle commune, c'est l'autorité de l'Église.

Ceux qui connaissent le bonheur de croire, dont l'intelligence se repose dans la sérénité, prieront pour tant d'infortunés qui sentent la torture du doute et se complaisent pourtant dans leurs ténèbres; ils remercieront l'auteur et le consommateur de la foi, Jésus, qui les a transportés dans son admirable lumière.

FOI ET RÉVÉLATION

Foi et Révélation

Ces deux termes expriment-ils des concepts tellements voisins et ressemblants qu'on puisse impunément les confondre? ou bien faut-il les séparer à ce point que la foi se puisse passer de la révélation? Les méprises étaient faciles; elles se sont produites. M. Loisy semble identifier la révélation et la foi; par contre, M. Gutberlet, en Allemagne, soutient qu'il peut exister, au moins exceptionnellement, une foi surnaturelle et suffisante pour le salut sans s'appuyer sur la révélation divine. Les théories du premier ont été exposées et réfutées par le T. R. P. Gardeil[1]

[1] Cf. *Revue Thomiste*, mars-avril 1904, pp. 52 et suiv.

avec cette maîtrise qui caractérise le savant rédacteur de la *Revue Thomiste*; celles du second, dans la remarquable étude du R. Père Martin, O. P., *De necessitate credendi et credendorum*[1]. Nous essaierons aussi, pour notre modeste part, de contribuer à la précision des idées théologiques, en consacrant quelques pages aux rapports de la révélation avec la foi. L'encyclique du 8 septembre 1907 nous montre quelle est l'actualité du sujet[2].

[1] Libr. Uystpruyst-Dieudonné, Louvain, 1906.
[2] Cf. Edit. des *Questions actuelles*, p. 10 et ss.

CHAPITRE PREMIER

NOTION DE LA RÉVÉLATION DIVINE. — COMMENT ELLE SE DISTINGUE DE L'ILLUMINATION SURNATURELLE ET DE LA FOI.

Tout le monde entend par révélation une manifestation de Dieu. La cause infinie se manifeste en premier lieu par voie de création. Elle nous donne à la fois et la faculté qui lira son nom avec ses perfections éternelles, et le livre dans lequel nous ferons cette lecture. La faculté d'abord, car, en formant notre intelligence, le Créateur dépose en nous comme une image de lui-même. Voilà cette révélation naturelle célébrée par l'apologiste saint Justin : « Tout ce que les sages antiques ont pensé de vrai, tout ce qui s'est dit de juste et de bon dans l'humanité vient

du Christ [1]. » C'est-à-dire que Jésus-Christ, en tant que Dieu créateur, a infusé aux philosophes la raison, participation et image du Verbe, avec laquelle ils ont connu le vrai et le bien. L'intelligence, le génie, ne sont point l'œuvre de l'homme, mais le don du Verbe ; tout ce qui procède de l'esprit humain est une aumône du Logos éternel. Saint Thomas redira à sa manière cette magnifique doctrine : Le Verbe illumine tout homme en allumant au sommet de son âme le flambeau de la raison [2].

Dieu nous donne aussi le livre où nous lisons : la nature. Nos idées sont puisées dans les réalités qui forment notre univers, et celles-ci dépendent des idées divines, dans lesquelles elles étaient contenues et portées avant tous les siècles. De la sorte, l'archétype

[1] Cf. S. Justin, Apol. I, *P. G.*, VI, 459, 466.

[2] « Omnes homines venientes in hunc mundum sensibilem illuminantur lumine naturalis cognitionis ex participatione hujus veræ lucis a qua derivatur quidquid de lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus. » S. Thomas, *in Joan.*, lect. IV. — Quoique le v. de saint Jean : *Illuminat omnem hominem* doive s'entendre de l'illumination surnaturelle de la grâce, la pensée de saint Thomas reste cependant très vraie et très belle.

éternel produit la vérité des choses et la vérité des choses engendre la vérité de nos conceptions; notre langage est vrai parce qu'il est conforme à notre pensée, notre pensée est vraie parce qu'elle est l'image des réalités, les réalités sont vraies parce qu'elles reflètent les idées divines [1].

Avait-il en vue cette haute philosophie, l'élégant écrivain qui a dit : « Plus une parole ressemble à une pensée, plus une pensée ressemble à une âme, plus une âme ressemble à Dieu, plus tout cela est beau »?

Le Créateur fait davantage : il intervient chaque fois, par son concours immédiat, pour éclairer notre esprit, lui donner cette perfections définitive et suprême qui est l'opération. Comme rien ne peut par soi-même passer de l'état purement statique à l'activité réelle, tout produit de notre intelligence est un bienfait divin, toute connaissance est une illumination, une manifestation, que nous devons à la cause première [2].

Ainsi dans l'ordre naturel Dieu est révéla-

[1] Cf. S. Thomas, I P., q. 16, a. 1, et q. 1 *de Veritate.*

[2] Cf. I P., q. 105, a. 3, Ia IIae, q. 109, a. 1.

teur, il est le maître principal qui enseigne au dehors et au dedans et dont les autres ne sont que les instruments, les ministres, les auxiliaires : *Solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat* [1].

Il peut se faire l'instituteur de l'humanité, non plus au simple titre de Créateur, mais d'une manière plus intime, plus magnifique, plus généreuse, entièrement gratuite : ce sera la révélation surnaturelle. On peut appeler ainsi toute manifestation qui est au-dessus des droits, des exigences et des mérites de la créature. Chaque fois que Dieu élève l'intelligence humaine par la touche de sa grâce, on peut dire, en un sens, qu'il y a révélation.

C'est d'abord le cas de l'inspiration scripturaire. Même quand l'auteur sacré raconte ce qu'il sait de lui-même, ce dont il a été le témoin ou qu'il a connu par sa propre enquête, il est éclairé et assisté pour émettre le jugement définitif qui décidera ce qu'il faut écrire et qui exprimera la pensée de l'homme. Cette lumière lui communique quelque chose

[1] S. Thomas, *QQ. Dispp. de Magistro*, a. 1.

de l'infaillibilité divine; c'est une sorte de manifestation surnaturelle, de révélation si l'on veut [1].

Pareillement, quand nous répétons les actes de foi, notre esprit est sillonné par les éclairs de la grâce : le rayon d'en haut a brillé chaque fois que nous avons dit : Je crois [2].

Cependant, pour éviter toute équivoque et garder à chaque terme une signification bien tranchée, nous distinguerons soigneusement l'*illumination* et la *révélation*.

Toutes les deux sont surnaturelles, gratuites, viennent de Dieu, nous font participer à son immuable certitude, mais elles se différencient par des caractères irréductibles. La première, tout en éclairant l'esprit, en le fortifiant, en lui infusant des énergies qui l'ennoblissent, ne lui dévoile pas l'inconnu; la seconde est, à proprement parler, la manifestation de ce qui était caché ou, du moins, inaperçu; elle apporte toujours une *donnée nouvelle*.

[1] Cf. P. Zanecchia, O. P., *Inspiratio sacrarum Scripturarum*, n. 88.

[2] Cf. Conc. Arausic. II, can. 7, Denzinger, n. 150; Conc. Trident., sess. VI, can. 3, Denzinger, n. 695.

L'objet qu'elle nous découvre peut être transcendant, si haut placé que ni les progrès des sciences ni les inventions du génie ne pourront jamais y atteindre : tels sont les secrets de la vie intime de Dieu, les mystères proprement dits. Il faut qu'ils soient mis à notre portée par celui-là même qui scrute les profondeurs divines. Nous n'aurions pu soupçonner ces sublimités, mais le Fils, qui est dans le sein du Père, qui est l'éternité elle-même, est venu nous raconter les nouvelles de l'éternité [1].

D'autres fois, l'objet ne dépasse pas le rayon de notre esprit, mais il reste caché, ignoré : si Dieu lève ce voile, il nous apprend véritablement du nouveau, c'est une révélation.

Il faut attribuer à cette intervention gratuite, enseigne le concile du Vatican, et les vérités religieuses ou morales de l'ordre naturel, accessibles, en soi, à notre raison, mais que Dieu a jugé bon de nous manifester, vu la condition présente de notre humanité déchue, afin qu'elles soient connues de tout

[1] « Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. » *Evang.* Joan., 1, 18.

le monde, avec facilité, d'une certitude inébranlable, et sans mélange d'erreurs; — et les réalités absolument surnaturelles que l'œil de l'homme n'a point vues, que son cœur n'a point pressenties et qui, même proposées à nous par le magistère divin, restent toujours enveloppées de saintes ténèbres, en sorte que la raison humaine, quoique éclairée par la foi, ne parviendra jamais à les démontrer [1].

Dans les deux hypothèses, que la vérité soit transcendante ou non, nous apprenons du nouveau, puisque l'objet ne nous est connu que parce que Dieu nous le présente et nous l'atteste. Ce n'est plus la simple intervention qui illumine surnaturellement notre esprit sur ce qu'il sait déjà, c'est la manifestation qui introduit d'autres notions dans l'intelligence.

Est-ce à dire que le concept vienne tout entier d'en haut, que l'image soit surnaturelle et infuse? Dieu pourrait, sans doute, parler à l'homme par des visions intellectuelles, imprimer directement dans l'âme la

[1] Conc. Vatican., cap. II, *de Revelatione*, cap. IV, *de Fide et Ratione*, Denzinger, 1635, 1644.

représentation spirituelle ; mais il s'adresse, d'ordinaire, à l'humanité par l'intermédiaire des sens et selon le procédé normal de la connaissance : il dispose notre esprit à se former, par le travail de l'abstraction et de l'analogie, les concepts qui exprimeront l'objet révélé. Il peut même se servir de nos idées acquises, mais en les pénétrant de sa lumière, en les modifiant de telle sorte qu'elles traduisent la réalité transcendante, comme l'influx prophétique utilise les connaissances antérieures du voyant pour leur faire représenter l'avenir [1].

Le concept était bien notre produit, mais, grâce au jour surnaturel qui est tombé sur lui, il a été transformé, il s'est rempli d'autres réalités, et l'esprit qui lit en lui y aperçoit des vérités jusqu'alors ignorées.

Telle est la différence profonde entre l'illumination et la révélation. L'illumination n'implique pas de l'inédit : l'idée est éclairée, irradiée, elle ne porte aucune notion nouvelle ; dans la révélation, au contraire, ou bien Dieu infuse ou nous fait engendrer à nous-

[1] Voir l'étude suivante : *Les Concepts dogmatiques.*

mêmes d'autres idées, ou bien, s'il s'empare de nos données acquises, il les modifie et les élève, y introduit d'autres horizons, y ajoute d'autres données, en sorte que c'est toujours la manifestation de l'inconnu : *manifestatio veritatis ignotæ.*

Voilà ce qu'elle est du côté de Dieu. Du côté de l'homme, c'est la perception, la conscience de cette manifestation gratuite. Nous aurons à expliquer plus bas comment Dieu accorde cette connaissance à tous les hommes de bonne volonté ; mais ce que nous venons de dire suffit déjà à nous faire comprendre que la révélation ne peut s'identifier avec la foi.

La révélation est surtout objective ; la foi est subjective ; la foi est un assentiment surnaturel, la révélation en est la cause, l'objet et le motif. La foi est un hommage de notre intelligence à la vérité proposée par Dieu ; la révélation, même passive, c'est-à-dire la perception du fait divin, n'est pas nécessairement une adhésion. Le voyant lui-même, entièrement convaincu que l'Esprit-Saint lui a parlé, peut, à la rigueur, refuser d'admettre la vérité qui lui est attestée et qu'il ne voit

pas. L'assentiment qui lui est arraché d'emblée et auquel il ne peut se soustraire est celui-ci : « Je sais que Dieu me parle » ; mais c'est là de l'évidence, et ce jugement est un acte de science et de vision. La même clarté surabondante peut amener l'esprit à conclure *spéculativement :* « Je dois croire ce que Dieu m'annonce »; mais, puisque ce que Dieu annonce est obscur et invisible, le dernier acte : « Je crois » n'arrive pas infailliblement. Au dire de saint Thomas, le témoin qui voit un prophète ressusciter un mort pour prouver la vérité d'une prédiction est convaincu que le thaumaturge dit vrai, et cependant il demeure libre de croire, parce que l'événement futur est inévident : c'est pourquoi la foi garde ici tout son mérite[1]. De même, le voyant est absolument certain que Dieu lui

[1] « Intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei. Sicut si aliquis propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur ; licet illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. » I[a] II[ae], q. 5, a. 2.

dit vrai, et, malgré cette évidence éclatante de la crédibilité, il peut suspendre son assentiment, puisqu'il ne voit pas l'objet que le révélateur lui atteste. D'ordinaire, sans doute, il sera le premier à croire, mais il reste que sa certitude du fait divin peut n'être pas suivie de l'acte de foi.

Ceci est plus remarquable encore pour ceux qui reçoivent la révélation d'un témoignage étranger. Persuadés théoriquement que Dieu s'est manifesté à l'humanité, beaucoup, hélas! hésitent pratiquement à se rendre.

L'existence de la révélation peut devenir évidente, la foi restera toujours obscure et mystérieuse. C'est bien par une intervention surnaturelle que l'invisible nous a été annoncé, mais cette prédication est tellement publique et éclatante que le monde entier en est informé. La connaissance de la révélation n'exige donc pas nécessairement une grâce intérieure. Toute adhésion de foi requiert un secours surnaturel, et pour l'intelligence et pour la volonté, ainsi que l'affirment les conciles d'Orange, de Trente, du Vatican [1].

[1] Cf. Denzinger, 150, 695, 1661.

Nous expliquions tout à l'heure que l'illumination n'est pas la révélation proprement dite; il nous faut observer maintenant que l'illumination de la foi doit s'ajouter à la révélation. Voici un prophète qui lit clairement dans l'avenir; il a conscience que Dieu lui parle, il est inondé de sa lumière : ce n'est pas encore la foi. Il faut qu'une nouvelle touche agisse sur son intelligence, qu'une nouvelle grâce ébranle sa volonté. Pour nous aussi, même après la perception très nette de la révélation, rien n'est encore fait, nous pourrions rester incrédules : Dieu doit intervenir pour nous aider à former le dernier jugement efficace, emporter la détermination définitive, suivie de l'acte salutaire : Je crois.

Ainsi, l'illumination surnaturelle, selon les divers points de vue, est moins et plus que la révélation. Elle est moins dans ce sens qu'elle peut se produire et se répéter sans apprendre du nouveau, éclairer nos données acquises sans introduire d'autres notions; elle est plus dans un autre sens, puisque, même quand la révélation nous a appris l'inconnu, l'extraordinaire, le divin, l'esprit n'est pas

infailliblement conquis; l'illumination, au contraire, accompagnée de l'inspiration, assure cette conquête [1].

La révélation est un phénomène de l'ordre psychologique et intellectuel qui intéresse nos facultés de connaissance; il suffit, pour l'expliquer, de faire appel aux procédés multiples dont Dieu peut manifester le vrai : visions corporelles ou imaginaires, idées infuses, etc. La foi, bien qu'elle repose dans l'intelligence, requiert une foule de conditions de l'ordre moral qui atteignent le sujet tout entier, avec toute sa vitalité, son cœur, sa volonté, ses affections ; la genèse de l'acte de foi peut être tragique et mouvementée, une sorte de drame intérieur dont Dieu seul connaît toutes les phases [2].

Mais, si la foi se distingue de la révélation, peut-elle vivre sans elle? C'est notre seconde question, que nous allons exposer à grands traits.

[1] « Est quædam vis aut impressio a Deo, *illuminans et tangens corda.* » S. Thomas *in I Cor.*, xiv, 32, lect. 6.

[1] Nous avons indiqué les principales étapes qui conduisent à la foi, dans notre étude précédente : *Analyse de l'acte de foi.*

CHAPITRE II

PAS DE FOI SANS RÉVÉLATION

Déjà quelques théologiens, aux seizième et dix-septième siècles, avaient prétendu que la foi nécessaire au salut pourrait être la foi au sens large, c'est-à-dire celle qui s'appuie sur le témoignage des créatures, une croyance en Dieu tirée du spectacle de cet univers visible dans lequel la cause première a écrit et parlé ses perfections[1]. M. Gutberlet, tout en proclamant la nécessité d'une foi théologale fondée sur la révélation, soutient que, dans certains cas exceptionnels, par exemple pour

[2] Voir, pour l'opinion d'André Véga, son ouvrage *De Justificatione*, t. XV, l. 7 ; pour celle de Ripalda, son traité *De ente supernaturali*, disp. XX et disp. LXIII.

un païen qui n'a jamais entendu parler de l'Évangile, il suffira de connaître Dieu par les lumières de la raison. Cette adhésion sera surnaturelle, non pas que le motif en soit surnaturel lui-même, mais parce que Dieu sollicitera, aidera, éclairera l'esprit par sa grâce actuelle. C'est déclarer que, s'il n'y a point de foi sans illumination divine, il peut y avoir foi sans révélation proprement dite.

Nous ne discuterons pas en détail une thèse que P. Raymond Martin a exposée avec ampleur et réfutée victorieusement [1]; contentons-nous d'examiner rapidement le sujet en lui-même.

Quelle est la croyance que réclame saint Paul, qui est absolument indispensable, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu? Ce n'est pas une connaissance quelconque, c'est la foi intrinsèquement surnaturelle, fondement immuable de nos immuables espérances, de ces réalités invisibles que la révélation seule peut découvrir, *sperandarum substantia rerum;* celle par laquelle Abraham et les

[1] Cf. *De necessitate credendi et credendorum*, pp. 57 et ss.

patriarches ont obéi au Maître qui leur parlait; celle qui a enfanté les miracles, poussé les martyrs à subir les supplices et la mort en vue de cette patrie meilleure que le spectacle de la nature ne fait pas soupçonner, mais dont Dieu lui-même nous atteste l'existence [1].

La foi n'est point une lecture de l'univers, mais une parole que nous apprenons de Dieu : *Verbum auditus Dei* [2]; un enseignement d'en haut qui réclame de nous l'obéissance du disciple, *ad obediendum fidei* [3].

De même, pour saint Jean, avoir la foi surnaturelle c'est croire au *témoignage de Dieu* [4].

Les Pères n'ont pas connu d'autre foi que celle qui a pour objet l'invisible (partant, ce qui nous est manifesté par la révélation), et pour motif l'autorité du révélateur. « La foi, dit saint Jean Chrysostome, consiste à croire *ce qu'on ne voit pas*, à se fier à l'*autorité* de celui qui nous a fait la promesse [5]. » — « Croire,

[1] *Heb.*, XI.
[2] *I Thessalon.*, II, 13.
[3] *Rom.*, I, 5.
[4] I JOAN., V, 5-10.
[5] S. CHRYSOST. *in Genes.*, c. XV, homil. XXXVI, *P. G.*, LIII, 339.

ajoute saint Jean Damascène, c'est accorder à l'*invisible* une adhésion plus certaine encore que celle que nous arrache l'évidence : sans cela il ne peut y avoir de foi[1]. » Saint Augustin résume ses enseignements en ces mots décisifs : « Croire, c'est admettre ce qu'on ne voit pas[2]. » Saint Gégoire le Grand répète avec la même énergie : « On croit dans le vrai sens du terme, lorsqu'on ne voit pas ; il ne peut y avoir de foi là où il y a vision[3]. »

Or, les réalités que nous atteste le spectacle de l'univers ne sont point l'invisible ; du fait que notre esprit les a découvertes, il les admet au nom de l'évidence. Jamais aux yeux des Pères une adhésion de ce genre ne sera la foi qui fait vivre le juste.

L'Église, non seulement ignore une foi salutaire qui s'appuierait sur la raison seule, mais elle l'exclut expressément. Innocent XI, le 2 mars 1679, a condamné cette proposi-

[1] S. Joan Damasc., in cap. xi, epist. *ad Hebr.*, *P. G.*, XCV, 980.

[2] S. Augustin., serm. 43, c. i, n. i, *P. L.*, XXXVIII, 254 : « Est autem fides credere quod nondum vides. »

[3] S. Gregor. Magn., IV *Dialog.*, c. vi, *P. L.*, LXXVII, 329 : « Hoc veraciter dicitur credi quod non valet videri. Nam credi jam non potest quod videri potest. »

tion : « La foi au sens large, tirée du témoignagne des créatures ou de tout autre motif semblable, suffit pour la justification [1]. »

La thèse est déclarée fausse non point parce qu'on a omis de signaler l'intervention d'une grâce actuelle qui éclairerait l'esprit, mais parce que le *motif* de cet assentiment n'est point surnaturel : *ex testimonio creaturarum similive* MOTIVO. Donc, quand bien même l'illumination gratuite interviendrait, on n'aura point la foi requise pour la justification, si le *motif* n'en est pas Dieu.

Voyons comment le concile du Vatican conçoit, décrit, définit la foi : « C'est une vertu surnaturelle par laquelle, sous l'inspiration et avec l'aide de la grâce, nous croyons vraies les réalités que Dieu nous révèle, non pas à cause de leur évidence intrinsèque, mais à cause de l'autorité même de Dieu révélateur qui ne peut ni se tromper ni nous tromper [2]. » Ainsi, la révélation entre dans l'analyse de la foi et comme objet et comme motif : ce que nous croyons ce sont les *vérités révélées* et ce pourquoi nous croyons c'est

[1] DENZINGER, 1040.
[2] Cap. 3, *de Fide*, DENZINGER, 1638.

l'autorité de *Dieu révélateur*. La foi nécessaire au salut est donc surnaturelle à un triple titre : le *principe* qui sollicite et emporte notre adhésion est surnaturel, c'est la grâce actuelle; l'*objet* est surnaturel, c'est la vérité révélée; le *motif* est surnaturel, c'est l'autorité de Dieu révélateur.

La doctrine est ensuite résumée et condensée dans cette définition : « Si quelqu'un prétend qu'il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité *révélée* soit crue à cause de l'autorité de Dieu *révélateur*, qu'il soit anathème[1]. »

On objecterait vainement que le concile n'entendait pas exclure toute exception; les termes sont choisis comme à dessein pour ne laisser aucune échappatoire. La foi qui est ici décrite est l'unique base du salut, *humanæ salutis initium*[2], et sans elle personne, JAMAIS PERSONNE, n'a été justifié : NEMINI UNQUAM *sine illa contigit justificatio*[3].

Saint Thomas avait déjà établi ces principes et tiré ces conclusions : « Le moyen en vertu

[1] *De Fide*, can. 2, DENZINGER, 1658.
[2] DENZINGER, 1638.
[3] *Ibid.*, 1642.

duquel la foi adhère aux divers articles est *unique :* on croit à cause de la Vérité première proposée à nous dans la sainte Écriture selon la doctrine de l'Église. Quiconque manque de ce motif est absolument incapable d'avoir la foi. *Et ideo qui ab hoc medio decidit totaliter fide caret*[1]. » La Vérité ainsi proposée ne se conçoit pas sans la révélation. Aussi bien le saint Docteur déclare-t-il : « La foi ne peut donner son assentiment qu'*à ce qui est révélé par Dieu.* C'est pourquoi la vérité divine est le moyen, le motif sur lequel la foi doit s'appuyer[2]. » Donc, pour saint Thomas, manquer du motif de la révélation, c'est manquer totalement de foi.

Pour peu qu'on presse les notions et le sens des formules, on ne tarde pas à se convaincre qu'une adhésion non basée sur la révélation ne saurait être ni la foi divine ni la foi surnaturelle, et qu'elle ne mériterait même pas le nom de foi.

Une vertu ne sera théologale que dans la mesure où elle atteint Dieu lui-même : ce qui la spécifie, ce qui la fait divine, c'est que Dieu

[1] IIª IIæ, q. 5, a. 3, ad. 2.
[2] IIª IIæ, q. 1, a. 1.

en est l'objet et le motif. La foi, faculté infuse de connaissance, greffée sur notre faculté naturelle du vrai, doit viser la vérité première manifestée à notre intelligence, mise à notre portée, ce qui évidemment requiert une révélation : et, puisqu'elle adhère à l'invisible, elle doit s'appuyer sur cette Autorité première qui pourra attester l'invisible parce qu'elle sait tout et ne trompe jamais. La foi théologale aura donc pour objet *Dieu révélé* à nous, et pour motif l'autorité de *Dieu révélateur*. Retranchez la révélation, la foi divine s'est évanouie : plus de base, plus d'objet, plus de motif. *Non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi* QUIA EST A DEO REVELATUM[1].

Elle ne serait pas non plus surnaturelle au sens complet du mot. Une adhésion qui est produite sous l'influence de la grâce, avec l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, a déjà quelque chose d'excellent, mais c'est un axiome incontesté que la connaissance et l'objet doivent se mesurer, s'adapter, s'ajuster, se trouver dans le même ordre. Ce qui donne à l'acte son espèce, sa qualité, sa per-

[1] S. THOMAS, *loc. cit.*

fection essentielle, c'est son double objet : la vérité proposée à l'esprit et le moyen qui nous la fait connaître et nous y fait adhérer. Connaissance de foi surnaturelle exige ainsi et un objet proposé surnaturellement, et donc par révélation, et un moyen surnaturel, c'est-à-dire l'autorité d'un révélateur transcendant. Trois conditions donc pour rendre la foi surnaturelle, ainsi que nous l'avons remarqué en expliquant le concile du Vatican : principe, objet et moyen.

Enfin, une connaissance de Dieu tirée du spectacle de l'univers ne mérite pas le nom de foi. Elle est un acte de science, une connaissance d'invention personnelle, non point la croyance, qui se fonde sur les dires d'un autre ou sur un magistère extérieur. — Dieu, réplique-t-on, élève et transforme ces données par sa grâce actuelle. — Soit ; cette touche est l'illumination qui peut perfectionner nos connaissances naturelles, elle n'est pas l'intervention divine qui produit la foi. Dans l'inspiration scripturaire, Dieu illumine l'écrivain sur ce qu'une enquête scientifique a pu lui apprendre, il l'aide à formuler le jugement définitif : cette adhésion est-elle la foi, la

croyance? Nullement. Quand l'auteur du second livre des Machabées rapporte ce que lui ont découvert ses longues et laborieuses recherches, il est éclairé d'en haut, il est aidé par une grâce d'illumination et d'inspiration, et cependant ses affirmations restent des actes de science naturelle. Dieu pourra, de même, projeter son rayon sur nos connaissances, leur prêter un jour nouveau; elles ne deviendront pas la foi, si elles sont le fruit de notre invention et si le motif de notre assentiment est, non point l'autorité du Maître divin, mais l'évidence.

Nous avons déclaré, avec le concile du Vatican, que des vérités de l'ordre naturel peuvent nous être manifestées par Dieu et devenir l'objet de la foi; mais, dans ce cas, le motif qui nous les fait admettre c'est la parole infaillible du révélateur et non point l'évidence intrinsèque. Les théologiens ont longuement débattu la question si ce qui est l'objet de la science peut devenir l'objet de la foi, si notre esprit peut adhérer à ces vérités par la science en tant qu'elles sont le résultat de notre étude, la conquête de notre travail, et par la foi en tant qu'elles nous sont proposées

par Dieu[1]; mais les diverses écoles conviennent que la vérité ne sera l'objet de la foi que sous le point de vue où elle est révélée. Une adhésion même perfectionnée par la grâce actuelle, mais qui n'a pas d'autre motif que le témoignage de la création, restera toujours la connaissance d'invention personnelle, qui fait le savant, non point le juste.

Donc, sans la révélation pas de foi.

De là, une conséquence qu'il ne faut pas perdre de vue quand on essaie d'expliquer le progrès et l'évolution des dogmes : jamais une vérité ne pourra être définie comme objet de foi si elle n'est pas contenue, au moins implicitement, dans le dépôt de la révélation[2].

Mais, si la foi requiert la conscience d'une révélation divine, ne devient-elle pas impossible à la plupart des membres de la famille humaine?

[1] Cf. S. Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 1, a. 5 : *Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita.*

[2] C'est ce que nous exposons dans l'étude suivante : *Les concepts dogmatiques.*

CHAPITRE III

COMMENT DIEU ACCORDE A TOUTES LES AMES DE BONNE VOLONTÉ LA CONNAISSANCE DE LA RÉVÉLATION SURNATURELLE.

Dieu a parlé à l'humanité en de nombreuses fois et sous les formes les plus variées : par les prophètes, par les écrivains inspirés, par son propre Fils [1]. Il nous parle aujourd'hui par l'Église infaillible. La prédication est le moyen ordinaire qui transmet la révélation et fait naître la foi : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* [2]. Pour les hommes instruits, qui ont mis au service de leurs croyances les ressources de la philosophie, de la critique, de l'histoire, la conscience de la

[1] *Heb.*, I, 1-2.
[2] *Rom.*, X, 17.

révélation peut s'appuyer sur une enquête vraiment scientifique ; mais le commun des chrétiens sait que Dieu a révélé parce que l'Église l'enseigne. Ce n'est point là du fidéisme. Ils se rendent aisément compte que l'ensemble des pasteurs, dont ils apprécient la science et la probité, ne se trompe pas et ne trompe pas ; d'autre part, ils ont constamment sous les yeux cette Église catholique dont l'existence à travers les âges est un témoignagne irrécusable de sa divinité. L'action indéfectible de l'Église, sa vitalité extraordinaire, les œuvres de charité, de sainteté, d'héroïsme qu'elle enfante chaque jour, son unité intangible, qui a brisé les hérésies et les schismes[1], son triomphe constant sur toutes les persécutions : voilà des preuves, non pas abstraites, mais très vivantes, que les réalités quotidiennes font entrer dans les esprits bien disposés[2]. Cette sorte de démonstration personnelle s'ajoute à l'enseignement des pasteurs ; et il résulte un ensemble de motifs évidents qui constituent pour

[1] L'Église de France écrit en ce moment une page splendide au livre d'or de l'unité ecclésiastique.

[2] « Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob

ces âmes les raisons objectives de la crédibilité. Ces croyants sont convaincus que Dieu est intervenu dans notre histoire humaine, que l'Église dit vrai quand elle affirme le fait surnaturel. Ils ont donc conscience d'une révélation divine.

Ces preuves se combinent avec les multiples arguments de l'ordre subjectif. La prédication ne s'adresse point à une humanité métaphysique ou idéale; les conditions de la vie, les harmonies toujours actives qui existent entre notre âme et le vrai, le bien, le devoir; le besoin d'un bonheur qui nous rassasie entièrement; les aspirations incoercibles de notre être vers ce surnaturel qui est notre fin unique dans la condition présente du genre humain; enfin une foule d'autres éléments complexes qui échappent à l'analyse : voilà des réalités concrètes qui jouent leur rôle dans la genèse de la foi, dans le fonctionnement d'une âme où se déploient toutes les vitalités de l'action,

catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile. » Conc. Vatic., cap. 3 *de Fide*, Denzinger, 1642.

action psychologique, morale, surnaturelle.

Il faut ajouter encore, et surtout, l'influence du secours divin : la lumière de la foi, les grâces actuelles, projettent leurs clartés sur les motifs de croire, les corroborent là où ils paraîtraient débiles, complètent la valeur des preuves rationnelles, achèvent l'œuvre de la démonstration évangélique.

Telles sont ces suppléances subjectives, qu'il nous suffit de signaler en passant, après l'étude si remarquable que leur a consacrée un maître de l'école thomiste [1].

Mais là où la prédication chrétienne n'a pas encore pénétré, la connaissance de la révélation est-elle si difficile ? Dieu se sert-il, pour la procurer, du ministère des anges ? Aux yeux de certains esprits, même parmi les croyants, faire appel à l'action des anges c'est recourir au mythe ou à la légende. On oublie qu'ils sont, par nature, messagers entre le ciel et nous, et qu'ils ont un apostolat à remplir dans l'économie du salut. L'Écriture signale, presque à chaque page, leur intervention [2], et saint Paul pouvait rappeler aux

[1] T. R. P. Gardeil, *La Crédibilité*, liv. III, c. iv.

[2] « Esse namque angelos et archangelos et pene

Juifs comme une vérité courante admise sans conteste, au sujet de laquelle aucune contradition n'était possible, ce ministère angélique en faveur de ceux que Dieu appelle à l'héritage éternel : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*[1]? La vie des saints, l'histoire entière de l'Église, les témoignages officiels de la liturgie nous redisent constamment que les anges sont, auprès des hommes, les ministres du surnaturel.

Est-il, dès lors, incroyable que la Providence enseigne par ce moyen les âmes déshéritées, soustraites sans leur faute à la prédication des missionnaires? Les Docteurs qui ont créé la théologie angélique, et qui ont autorité pour nous parler ici au nom de l'Église, n'ont pas craint de recourir à cette hypothèse. Les célèbres écrits attribués jadis à Denis l'Aréopagite assurent que les anges ont été les messagers dont Dieu s'est servi pour instruire les hommes, les retirer de leurs voies profanes et les amener à la

omnes sacri eloquii paginæ testantur. » S. Gregor. Magn., *Homil.* 34 in Evang., *P. L.*, LXXVI, 1249.

[1] *Heb.*, I, 14.

vérité[1]. Saint Thomas croit aussi que, dans l'ancienne loi, des révélations furent ménagées aux Gentils par l'intermédiaire des anges[2]. Pourquoi ce ministère aurait-il cessé à l'égard des païens actuels, dont le nombre est, hélas! si considérable? Saint Thomas sera bien loin de le nier, puisque, selon lui, l'action des anges sur l'intelligence humaine rentre dans le plan de la Providence et concourt à l'exécution du gouvernement divin[3].

Nous ne prétendons pas que ces interventions soient très fréquentes; mais un théologien a le droit de les prévoir et de les signaler, et on serait mal venu à leur opposer une fin absolue de non-recevoir. Elles sont d'autant plus vraisemblables que chaque homme, même parmi les infidèles, est confié par Dieu à un ange gardien[4].

Le moyen le plus efficace, qui peut remplacer tous les autres, c'est l'action souveraine de la Providence, qui atteint le plus

[1] *Cœlest. Hierarch.*, c. IV, *P. G.*, III, 180.

[2] III *Sent.*, dist. 25 q. 2, a. 2. sol. 2.

[3] C'est, en effet, dans le traité *De Gubernatione rerum* que saint Thomas examine *utrum angelus possit illuminare hominem.* I P., q. III, a. 1.

[4] Cf. S. Thom., I P., q. 113, a. 4.

intime de l'intelligence et de la volonté, et dont le magistère secret peut enseigner si vite la voie du salut. Saint Thomas observe que les hommes peuvent être amenés à la foi par la touche intérieure de Dieu, par la prédication extérieure, par les miracles visibles[1]. Si les miracles et la prédication viennent à manquer, la vertu de la vérité première suffira toute seule pour illuminer l'homme et l'instruire intérieurement[2]. Le Docteur Angélique revient à maintes reprises sur ce sujet. Deux manières pour l'homme de connaître la révélation : ou l'inspiration intérieure de Dieu, ou la prédication du missionnaire : *Ei Deus* VEL *per* INTERNAM INSPIRATIONEM REVELARET..., VEL *aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret*[3]. — La prédication extérieure peut faire défaut; l'action intérieure de Dieu ne manquera jamais si l'homme n'y met point obstacle : *Et si aliquis instructorem non haberet*, DEUS EI REVELARET, *nisi ex sua*

[1] *Quodlib.* II, q. 4, a. 6.

[2] « Interior instinctus quo Christus poterat *se manifestare sine miraculis exterioribus* pertinet ad virtutem primæ Veritatis, quæ INTERIUS HOMINEM ILLUMINAT ET DOCET. » *Ibid.*, ad 3.

[3] Q. 14 *de Veritate*, a. II, ad I.

culpa remaneret[1]. Et cette intervention n'est point un miracle, elle est dans l'ordre du gouvernement divin, qui doit pourvoir à chaque homme suivant sa condition.

Ainsi, pour saint Thomas, la révélation est absolument nécessaire au salut : mais elle n'est refusée à aucune âme de bonne volonté.

La vérité première, dont l'efficacité est infinie, peut agir sur l'imagination et sur l'entendement, infuser des idées, ou amener l'esprit à se former lui-même, avec le secours divin, les concepts du surnaturel. Elle pourrait même utiliser, en les corrigeant, les connaissances religieuses du païen. On a pu découvrir chez un grand nombre de peuples, enveloppées d'erreurs, défigurées par les superstitions, des croyances qui ne sont pas sans quelque analogie avec nos dogmes. L'humanité, qui souffre partout, éprouve partout le besoin d'un réparateur et d'un rédempteur ; et elle a fréquemment imaginé des incarnations de la divinité. Tout cela, sans doute, est bien loin de notre auguste mystère de l'Incarnation, de même que les trilogies

[1] *Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 2, sol. 2.

des divers cultes ne peuvent être comparées à l'adorable Trinité; mais il y a là des éléments que la vertu révélatrice peut élever et transformer, et dont elle peut se servir pour produire dans ces intelligences grossières l'idée et la notion des célestes réalités.

Cette solution devient encore plus vraisemblable dans la théorie que soutiennent M. Vacant et surtout M. F. Schmid : ils pensent que certains restes de la révélation primitive persistent toujours dans la plupart des religions et que c'est la voie ordinaire dont Dieu se sert, dans les contrées idolâtres, pour amener les âmes à la foi surnaturelle.

Que reste-t-il, en fait, de la révélation divine dans ces religions multiples, il est bien difficile de le démêler[1]; mais, quoi qu'il en soit de l'origine de certaines croyances, nous comprenons qu'il puisse y avoir là des données utilisables, que la lumière céleste corrigera et transformera et qui aideront à la conception des vérités surnaturelles nécessaires au salut.

[1] Cf. P. Lagrange, *Religions sémitiques*, Introduction; P. Prat, *La Science de la religion et la Science du langage*.

Ce qui est certain, c'est que Dieu, dont la miséricorde et les ressources sont inépuisables, ne refusera jamais sa grâce à quiconque ne s'en rend pas indigne.

Il semble que c'est surtout à l'heure de la mort que le Rédempteur se présente et frappe à la porte des âmes, et leur offre sa lumière pour la dernière fois. L'esprit alors est plus apte à saisir la clarté divine, parce qu'il est plus abstrait, plus indépendant du corps : préludant, en quelque sorte, à l'existence de l'au-delà, il peut plonger dans les secrets du ciel un regard plus épuré et plus libre. C'est la remarque qu'avaient faite saint Grégoire le Grand et saint Thomas[1]. Nous aimons à penser que beaucoup de mourants ouvrent avec joie ces yeux de l'âme et les fixent avec persistance dans cette lumière qui les inonde : que beaucoup répondent aux sollicitudes de la Bonté infinie, qui leur dit : Voulez-vous

[1] « Aliquando autem exituræ de corpore animæ per revelationem ventura cognoscunt. Aliquando vero, *dum jam juxta sit ut corpus deserant, divinitus afflatæ in secreta cœlestia incorporeum mentis oculum mittunt*... Vis animæ aliquando subtilitate sua ea quæ sunt ventura cognoscit. » S. Greg. Magn., IV *Dialog.*, c. xxvi, *P.L.*, LXXVII, 357. — Cf. S. Thomas, IIª IIªe, q. 179, a. 1, ad 1.

de moi? et terminent leur vie dans un acte de foi et de charité.

Remarquons, en effet, que les actes d'intelligence et de volonté, surtout dans l'état d'abstraction où nous supposons l'âme humaine qui est sur le point de quitter ce monde, ne sont pas longs à se produire ; plus rapides encore que la vision du regard, ils peuvent s'accomplir en un instant : *Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, multo magis quam visio corporalis, eo quod intelligere, velle et sentire, non est motus imperfecti, quod successive perficitur, sed est actus jam perfecti*[1].

Si cette suprême illumination peut sauver le païen, nous comprenons mieux encore qu'elle puisse réveiller et ressusciter dans les chrétiens apostats les croyances premières depuis longtemps éteintes, assoupies ou frappées de mort.

Voilà la consolante perspective que notre théologie ouvre sur l'au-delà... Cette doctrine jette un jour très pur sur le mystère de l'agonie : elle nous donne une idée de cette misé-

[1] S. Thomas, III P., q. 34, a. 2.

ricorde ineffable qui dépasse nos conceptions: *Misericors et multum misericors.*

Il reste donc établi que la foi se distingue essentiellement de la révélation, mais qu'elle ne peut vivre sans elle. Toutes les deux sont le don inappréciable du Dieu Rédempteur, qui est notre Docteur et notre Maître, en même temps que notre fin dernière. Nous devons les garder inviolablement durant la vie pour qu'elles nous éclairent et nous consolent; les posséder surtout à l'heure suprême, complétées par la grâce et la charité, pour qu'elles nous bercent dans la mort et nous préparent au réveil qui sera la vision...

LES CONCEPTS DOGMATIQUES

Les Concepts dogmatiques

On connaît les discussions retentissantes qui se sont produites autour du problème posé par M. Edouard Le Roy, dans la *Quinzaine* du 16 avril 1905 : *Qu'est-ce qu'un dogme?* La question provoqua de nombreuses réponses, dans la *Quinzaine*[1], la *Revue Biblique*[2], les *Études* fondées par les Pères Jésuites[3], la *Revue Thomiste*[4], etc.

Mgr Turinaz crut devoir intervenir par la publication d'une brochure : *Une très grave question doctrinale : Qu'est-ce qu'un dogme*[5]?

Enfin l'encyclique du 8 septembre 1907 a donné la réponse du magistère suprême.

[1] Cf. *Quinzaine*, 16 mai, 1er juin, 16 juin, 1er juillet, 16 juillet 1905.
[2] J. Wehrlé, *Revue Biblique*, juillet 1905.
[3] E. Portalié, *Etudes*, 20 juillet, 5 août 1905.
[4] Th. Pègues, *Revue Thomiste*, septembre 1905.
[5] Chez Roger et Chernoviz, et Retaux, Paris, 1905.

Notre intention n'est pas de reprendre le sujet ni de rouvrir le débat ; mais nous croyons faire œuvre d'actualité en exposant, tout simplement et sans polémique, une page de psychologie thomiste, sur les concepts dogmatiques, c'est-à-dire les concepts des vérités surnaturelles.

Nos conceptions du monde divin se basent sur les lois fondamentales de l'entendement humain. La révélation ne nous arrive point au hasard, violemment et par des procédés purement extrinsèques; parce qu'il y a entre elle et nous de vivantes harmonies, elle doit s'implanter en nous par le fécond travail de notre esprit.

Demandons-nous donc, d'abord, comment nous atteignons les réalités ordinaires. Cet aperçu nous aidera à saisir comment nous concevons les vérités surnaturelles. En poursuivant toujours l'analyse de ces concepts dogmatiques, nous verrons que, s'ils sont imparfaits et inadéquats, ils ne sont ni infidèles ni mensongers; qu'ils ne sont point instables ni caducs, bien qu'ils admettent ce développement et ce progrès qui sont le caractère et le signe de la vie.

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS NATURELLES[1]

La vérité est bien la manne qui doit nous rassasier, mais elle n'est pas tombée directement dans notre intelligence; d'autre part, elle est avant nous, elle nous domine, il ne nous appartient pas de la créer: nous devons la cueillir par un pénible labeur sur le vaste champ de la création. Nous la tirons du monde sensible, et elle passe par nos sens avant de s'introduire dans notre esprit. L'expérience ici nous renseignera; c'est elle qu'avaient consultée les scolastiques pour

[1] Nous opposons cette doctrine à la psychologie moderniste qui a pour base l'*agnosticisme*. Cf. l'Encyclique, édit. des *Questions actuelles*, pp. 6 et ss.

construire leur théorie de la connaissance. « Chaque fois que nous voulons nous rendre compte d'une vérité, dit saint Thomas, nous commençons par nous former des images par manière d'exemples où nous puissions, pour ainsi dire, contempler ce que nous essayons de comprendre. Et de même, quand nous voulons faire saisir quelque chose à quelqu'un, nous lui proposons des exemples dont il pourra tirer des images qui l'aideront à comprendre[1]. »

Le phénomène empirique est à la base de nos connaissances les plus intellectuelles. « De là vient la nécessité où se trouve l'esprit de faire appel à des images, pour se représenter les idées les plus épurées. L'image doit toujours être posée en soutien derrière l'objet que vise l'intelligence. Concept et image forment un couple lié. Sans image pas de concept, c'est la loi de la connaissance humaine. Loi bien naturelle, puisque le contenu du concept est un abstrait de l'expérience, et, dès lors, s'il s'oppose à l'expérience en tant qu'abstrait, ne cesse

[1] S. Thom., I P., q. 84, a. 7.

d'avoir recours à elle pour se justifier[1]. »

L'objet de notre esprit c'est donc l'idéal, mais tiré du réel; c'est l'intelligible, l'immatériel, le nécessaire, mais exploré dans le contingent et le sensible; c'est l'abstrait, mais regardé dans le concret et justifié dans l'expérience. Il y a ainsi une sorte de proportion et d'égalité entre l'âme humaine et l'objet propre de notre entendement. Notre âme n'est ni une substance matérielle ni un pur esprit; c'est un esprit dans la matière, sans les conditions de la matière, car elle les domine et les dépasse comme à l'infini. De même, l'objet de notre intelligence n'est point le matériel ou le sensible pur, ni l'immatériel absolu; c'est le spirituel puisé dans la matière, mais sans les conditions de la matière; l'idée tirée du phénomène empirique est au-dessus de toute la portée du sensible, car elle représente le nécessaire, l'universel.

On voit par là la différence entre l'entendement humain et l'entendement angélique. L'ange est une nature entièrement affranchie des sens, qui doit exister sans le corps, réa-

[1] T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, t. XI, p. 646.

liser en soi et sans aucun commerce avec la matière, toute sa perfection. L'objet de sa connaissance sera du même ordre, l'intelligible pur, qui ne vient point d'en bas, mais d'en haut, qui n'est point recueilli sur le miroir des créatures, mais dérivé de l'essence infinie. Les idées des anges sont donc infuses, intuitives, descendues de Dieu; pour eux, la manne est tombée tout droit dans l'intelligence[1].

L'âme humaine, au contraire, n'acquiert sa perfection totale que par son hymen avec le corps, et elle ne déploie complètement ses facultés et son activité que par la communion avec le monde sensible. Dès lors, elle doit, dans son opération propre et pour sa connaissance même intellectuelle, utiliser le concours de l'instrument qui lui est uni, les ressources de l'imagination et des sens. Son objet sera spirituel comme elle, mais servi, comme elle, par les choses sensibles et matérielles : *quiditas rei materialis a conditionibus individuantibus abstracta.* Une théorie qui nous montre de telles harmonies entre

[1] Cf. S. Thom., I P., q. 55, a. 2.

l'âme et son objet ne peut manquer ni de grandeur ni de vérité[1].

Toutes nos connaissances devront se ressentir de ces conditions, porter, pour ainsi dire, leur marque d'origine; même quand nous essaierons de viser les êtres les plus épurés et les plus abstraits, nous devrons nous tourner, pour les fixer, vers le miroir des phénomènes empiriques. De là cet axiome de l'École : Nous comprenons toutes choses à la manière des réalités sensibles : ou par voie de comparaison, en transportant dans l'ordre supérieur et à un degré plus parfait ce que nous avons vu dans notre horizon humain; ou par voie de négation et d'élimination, en excluant du monde intellectuel ce que nous avons découvert dans le nôtre.

Comment, par exemple, arriverai-je au concept de science et au concept d'ange? Je ne suis pas obligé, pour concevoir la science, de me représenter la vierge fière sous les traits de laquelle le peintre l'exprimera sur la toile; je n'ai pas besoin, pour penser à l'ange, de me figurer la vision ailée que reproduit le

[1] Cf. I P., q. 84, a. 7.

pinceau de nos artistes ; mais dans les deux cas ma conception s'est inspirée des choses sensibles.

Nous appelons science la connaissance des réalités par leurs causes. La notion des *réalités*, je la puise dans le monde concret qui m'environne. La notion de *connaissance* m'est suggérée par l'activité de mes sens, et surtout par celui de la vue, dans lequel la connaissance est plus manifeste et plus évidente ; j'arrive ensuite à l'analyse de la connaissance intellectuelle et abstraite. Les notions de *cause* et d'*effet* me sont fournies par l'expérience de chaque jour. Je vois, soit en moi soit autour de moi, que certaines réalités commencent et qu'elles ont besoin d'autres réalités pour commencer. Celles qui commencent portent en elles-mêmes quelque chose de précaire, de contingent, puisqu'elles dépendent de celles qui les aident à commencer ou qui les font commencer : c'est la notion d'effet ; les autres ont sur elles une véritable influence et une réelle priorité, puisqu'elles les font commencer : me voici arrivé au concept de causalité. J'unis ces divers éléments, je synthétise les multiples

détails de mon enquête et je construis enfin la définition de la science : *Cognitio rerum per causas.*

Dans l'idée d'ange, substance incorporelle, j'ai d'abord notion de corps et négation de corps; deux premières étapes dans ma connaissance. Il m'est aisé de tirer de l'expérience le concept de corps; puis, mon esprit, par son pouvoir d'abstraction, écarte cette donnée imparfaite et se transporte dans une sphère supérieure. Je connais l'incorporel. J'ajoute ensuite à ces éléments celui de fini, que j'ai acquis aussi par l'expérience; et, en combinant mes résultats, je forme l'idée d'un être distinct de la matière, distinct de l'âme, distinct de Dieu et que j'appelle un ange.

Voilà comment nous atteignons les choses spirituelles de l'ordre naturel. Le double procédé de comparaison et d'élimination ne nous donne point le concept intuitif; notre idée n'est point la photographie de la réalité, elle ne l'épuise pas, elle ne l'égale pas. Mais les nombreuses notions qui sont la conquête de notre laborieuse étude décrivent suffisamment l'objet, le représentent sous ses divers aspects, l'embrassent dans ses mul-

tiples contours, et nous fournissent ainsi une définition qui, sans être complète, est cependant exacte, qui convient réellement à cet objet et nullement à d'autres.

Nous n'avons point l'intuition des réalités intellectuelles, mais nous en acquérons une science qui en est la représentation et l'explication satisfaisante.

CHAPITRE II

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES [1]

Ces considérations nous amènent à comprendre comment nous concevons les vérités surnaturelles. Nous ne nous attarderons pas à réfuter ici un traditionalisme qui proclame l'incapacité fondamentale de l'esprit humain, ni un rationalisme qui fait table rase de tout dogme[2]. Nous supposons démontrées et la valeur de la raison et la transcendance des mystères. Puisque ces mystères dépassent le

[1] Au sujet de la formation des concepts dogmatiques au sens moderniste, voir l'Encyclique du 8 septembre 1907, édit. des *Questions Actuelles*, p. 14 et ss.

[2] Cf. Conc. Vatican., 2, *de Revelatione;* 3, *de Fide;* 4, *de Fide et Ratione*, Denzinger, 1653-1666.

rayon et le diamètre de notre intelligence, ils ne peuvent nous être connus que par révélation. Par quel procédé Dieu révèle-t-il? Il pourrait manifester le surnaturel par des idées infuses, comme il le fit pour l'âme de Jésus-Christ. L'intelligence de Notre-Seigneur eut, dès le matin de sa création, une science semblable à celle des anges, mais beaucoup plus étendue qui lui donna l'intuition complète du passé, du présent et de l'avenir[1]. Dieu aurait pu parler de cette manière à Adam et aux privilégiés auxquels il dévoila ses secrets.

Ces représentations, dérivées de l'essence divine, sont des concepts propres qui permettent de lire au fond de la vérité révélée; l'esprit, pour les utiliser, n'a pas besoin du concours de l'imagination et des sens[2]. Ce sont là ces visions intellectuelles qui ne sont pas un fait absolument inouï dans les annales de la sainteté. Nous croyons qu'il faut reven-

[1] Cf. S. Thom., III P., q. 3, a. 3, q. 11, a. 1 et 4.

[2] III.P., q. 11, a. 2. « Fatentur omnes theologi non implicare contradictionem elevari mentem hominis in hac vita ad hoc genus contemplationis, in quo *intelligibile contempletur sine ullius sensus cooperatione.* » Suarez, *De Religione*, lib. II, c. 14, n. 4.

diquer pour la sainte Vierge Marie une connaissance de ce genre qui lui rendit facile l'usage continuel du libre arbitre, depuis le premier instant de sa conception jusqu'à sa mort, même pendant le sommeil[1].

D'ordinaire, Dieu s'adresse à l'humanité par le moyen des sens extérieurs, visions corporelles, ou des sens internes, visions imaginaires. L'esprit exerce sur ces images son travail naturel d'abstraction ; la lumière infuse vient aider et fortifier l'intelligence, mais les idées sont formées par notre procédé normal, c'est-à-dire l'abstraction et la généralisation. Bien qu'elles puissent être éclairées, disposées, arrangées d'une nouvelle manière par l'influence divine, leur nature ne change pas ; elles restent le produit de notre activité mentale, elles représentent les réalités surnaturelles, non point par un concept propre, mais par voie d'analogie, comme toutes nos connaissances venues du monde sensible[2].

Tel est le mode habituel de la révélation.

[1] Nous avons exposé cette théorie dans notre livre : *La Mère de Grâce*, pp. 40-41, 117-121.

[2] Cf. S. Thom., IIª IIªe, q. 173, a. 2 et 3; et qq. *Disp. de Verit.*, q. 12, a. 7.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, des premiers hommes qui furent chargés de communiquer les mystères à l'humanité, et lors même qu'ils auraient eu des visions intellectuelles, comme on le pense pour Adam[1], il est manifeste que le commun des croyants n'arrive aux vérités de la foi que par le témoignage extérieur et, partant, par le ministère des sens. Nous n'avons de nos dogmes pas d'autres concepts que ceux que nous formons nous-mêmes par le procédé de l'abstraction. L'acte d'adhésion que nous accordons à ces vérités est bien surnaturel, puisqu'il procède de la grâce et qu'il suppose dans l'intelligence l'illumination, et dans la volonté l'inspiration du Saint-Esprit[2]; mais les idées qui les expriment sont naturelles et acquises. La lumière divine pénètre au fond de ces concepts et leur donne de devenir le principe d'un assentiment surnaturel, sans

[1] « Secundum quod intellectus intelligit Deum per aliquas intelligibiles immissiones, *quod est proprie angelorum; et sic fuit extasis Adæ.* » *De Verit.*, q. 13, a. 2, ad 9.

[2] Cf. Conc. Arausican., II, can. 7, Denzinger, 150; Conc. Trident., can. 3, Denzinger, 695; Conc. Vatican., cap. 3, *de Fide*, Denzinger, 1640.

modifier leur mode et leurs conditions.

Quand je fais l'acte de foi : Je crois un seul Dieu en trois personnes, la notion de *Dieu* et la notion de *personne* ne me sont point infusées, ce sont celles-là mêmes que je me suis procurées par l'abstraction: seulement la touche du Saint-Esprit, qui est tombée sur mon intelligence, descend aussi sur elles pour leur prêter un jour surnaturel. De même que dans la prophétie la lumière divine, sans infuser des représentations nouvelles, utilise les images des choses que le prophète a déjà vues, les dispose et les combine de la manière qui convient pour désigner l'événement futur[1]; de même, et à plus forte raison, la lumière de la foi n'introduit en nous aucun concept particulier, mais elle éclaire les concepts déjà formés, elle fortifie l'esprit pour qu'il voie, juge, donne son assentiment.

Fécondée par ces idées acquises qui ont été illuminées ainsi par le Saint-Esprit, ennoblie elle-même et élevée par cette grâce, notre

[1] « Illarum rerum quas propheta vidit non oportet ut ei denuo species infundantur; sed ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginativæ fiat quædam aggregatio ordinata, conveniens designationi rei prophetandæ. » Q. 12. *de Verit.*, a. 7, ad 3.

intelligence fait un acte d'adhésion surnaturelle, elle exprime et dit ses conceptions dans un verbe mental qui est le couronnement du procédé intellectuel. Ce verbe est sans doute surnaturel, puisqu'il est le produit et le terme d'une connaissance surnaturelle, mais il n'est pas plus intuitif que l'idée tirée du phénomène empirique. L'esprit ne parle ses objets qu'à la manière dont l'abstraction les lui représente, c'est-à-dire par la voie de l'analogie, laquelle, avons-nous dit, comporte le double travail de comparaison et d'élimination.

CHAPITRE III

L'IMPERFECTION ET L'EXACTITUDE DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES

Nos idées, nos concepts du surnaturel, ne sont donc ni intuitifs ni adéquats; l'expression verbale ne représente jamais toute la réalité divine, mais seulement par une sorte de proportion et de similitude. « Partout où pénètre un élément proprement divin, l'intelligence doit se mettre à hauteur, par l'intermédiaire d'une proportion dont la raison est le rapport foncier de l'être conditionné, exprimé dans les concepts dont nous nous servons, à l'être inconditionné et d'un autre ordre auquel nous l'appliquons. Quand on dit, par exemple, que la grâce habituelle est une qualité créée, il faut sous-entendre men-

talement : ce que la qualité créée est dans l'ordre des perfections de la substance créée, la grâce habituelle l'est dans l'ordre des perfectionnements divins dont Dieu enrichit l'âme humaine. Le mot *divin* est dans cette proportion comme un coup d'aile qui nous transporte dans un autre monde, à une autre sphère de l'être et de la perfection. Mais ce n'est pas un coup d'aile démesuré et violent, occasionnant une rupture dans l'équation. La relation qui relie le divin au créé, la relation de cause à effet est une relation rigide, nécessaire ; aucune tension ne saurait séparer l'effet de la cause, empêcher l'effet de se relier à la cause. Ne disons donc pas qu'il est intervenu un coup d'aile : disons plutôt que la relation fondamentale de toutes les proportions théologiques est comme une hausse qui permet à l'esprit de viser l'ordre des choses divines et de le décrire en fonction des choses humaines. Ne craignons pas de mettre la proportionnalité partout. On ne l'a pas fait assez[1]. »

Deux conclusions à retenir. Nos concepts

[1] T. R. P. Gardeil, *Revue Thomiste*, t. XII, pp. 65-66.

du divin ne sont pas intuitifs, c'est établi. D'autre part, et il faut insister sur cette remarque, ce ne sont point des symboles instables d'une vérité transcendante ; ce sont des représentations analogues, mais fidèles, puisque la relation qu'elles expriment est aussi réelle et nécessaire que le lien qui rattache l'effet à la cause. Quand nous disons : le prince est dans l'État ce que le pilote est au navire, nous n'avons pas en vue que des symboles : il y a bien une intéressante réalité sous notre comparaison ; le chef de l'État exerce bien dans sa sphère le rôle que joue le pilote dans la sienne. Pareillement la proportion de l'homme à Dieu est réelle, car notre être descend tout entier de l'Être divin et se surbordonne à lui ; la ressemblance a son fondement, la créature est dans son ordre ce que Dieu est dans le sien : *Est* SIMILITUDO *inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad sua propria*[1]. Malgré notre ingratitude et notre révolte, nous n'arriverons pas à rompre le lien qui nous enchaîne au Créateur : il y aura

[1] Q. 23. *De Verit.*, a. 7, ad 9.

toujours entre nous et lui le rapport très foncier et très réel de l'effet véritable à la cause véritable, de la puissance précaire à l'acte qui la soutient : *Potest esse* PROPORTIO *creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum*[1]. Ce n'est pas, évidemment, la proportion de quantité, car une distance infinie sépare la créature du Créateur; mais il y a véritablement convenance et similitude dans l'être.

De même, nos théories de la grâce sont parfaitement intelligibles. Comme dans notre ordre à nous la nature est la source des attributs et des opérations, la grâce est dans l'ordre divin le principe radical et premier des propriétés et des actes qui nous permettent d'atteindre Dieu en lui-même par la connaissance et l'amour. En naissant de l'homme, nous reproduisons la ressemblance de nos parents, leurs traits et leur visage et nous devenons leurs héritiers de droit; la grâce, régénération spirituelle, nous donne aussi quelque chose de l'image divine, nous

[1] I P., q. 12, a. 1, ad 4.

fait enfants adoptifs et nous confère des droits à l'héritage éternel.

Quand quelqu'un porte dans ses veines du sang de héros, il s'élance d'instinct vers les grandes actions. Les dons du Saint-Esprit font cela et plus que cela; ils nous disposent et nous préparent au sublime, ils sont en nous comme une semence dont l'héroïsme est la fleur, ou comme une lyre dont l'héroïsme est le son.

Ainsi, nos concepts, sans égaler la réalité divine, la traduisent cependant par des comparaisons et des analogies qui sont bien fondées. Il ne nous révèlent pas Dieu dans sa nature intime, mais ils nous apprennent qu'il a une nature propre, distincte de toutes les autres, qu'il est la plénitude de l'être et de la perfection, la cause première, le premier moteur, l'auteur de la grâce et de la gloire. Il en est de même des autres dogmes. Les notions que nous avons de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, nous aident à décrire exactement chacun de ces mystères; la définition que nous parvenons à en donner ne convient qu'à eux. Non, ce ne sont point là des symboles sans réa-

lité[1] : ce sont des représentations lointaines, analogues, inadéquates, imparfaites, mais non point infidèles. Nous comprenons ce que signifient nos termes, ceux qui les emploient savent avec précision ce qu'ils affirment et ce qu'ils nient; nous voyons que nos descriptions et nos définitions s'appliquent à ces objets et ne peuvent d'aucune manière s'adapter à d'autres.

[1] Cf. Encyclique, édit. des *Questions Actuelles*, pp. 16, 26.

CHAPITRE IV

LA STABILITÉ ET LE PROGRÈS DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES[1]

Si ces représentations ne sont point mensongères, elles ne sont pas non plus instables et caduques. Il y a dans le concept analogue un fond immuable et éternel qui échappe aux vicissitudes des systèmes philosophiques et qui doit être retenu par toutes les écoles.

Distinguons ici trois éléments : l'image, le vêtement sensible dont nous enveloppons l'objet de nos connaissances même les plus épurés, *phantasma;* la manière dont notre esprit se représente l'immatériel et le divin,

[1] Pour ce qui concerne l'évolution des dogmes au sens moderniste, voir l'Encyclique, édit. des *Questions Actuelles*, p. 16, 38 et ss.

par voie de comparaison, d'élimination, de proportionnalité, *modus concipiendi;* enfin la réalité conçue et pensée, l'essence elle-même, *res concepta*. Les images peuvent se modifier, acquérir plus de relief et de vivacité, et servir ainsi à la formation d'idées plus expressives, moins inadéquates : on pourra créer d'autres mots, et l'histoire des dogmes nous montre avec quels tâtonnements ce travail s'est accompli, comment aux termes inexacts ou équivoques on a substitué peu à peu les formules précises et définies.

Notre mode de concevoir, qui a toujours quelque chose d'incomplet et de relatif, peut subir un progrès, comme l'esprit humain. Mais le fond pensé est absolu : ce n'est pas lui qui change, c'est plutôt l'intelligence qui doit, à travers les siècles, évoluer autour de ces réalités[1].

Le concept cependant n'a point l'immobilité du roc, qui résiste aux attaques du temps,

[1] Cf. T. R. P. Gardeil, *De la Relativité des formules dogmatiques*, *Revue Thomiste*, janvier et mars 1904; P. Allo, *Trois conceptions philosophiques du dogme chrétien*, *Revue Thomiste*, juillet 1905; Th. Pègues, *Qu'est-ce qu'un dogme? Revue Thomiste*, septembre 1905.

mais qui ne gagne rien avec les années; il a plutôt celle du vivant, qui se défend en se perfectionnant, qui s'accroît tout en restant soi-même. Il y a une différence capitale entre changer et se développer. L'organisme progresse, il ne change pas : son individualité s'affirme même plus fortement à mesure qu'il grandit, comme l'unité de l'arbre est plus profonde, plus pleine et plus intense que celle de la graine où il était contenu. Or, c'est un principe incontesté chez les scolastiques que toute science se développe à la façon d'un vivant : saint Thomas répète, à maintes reprises, que les conclusions doivent éclore des principes comme la plante du germe, et l'un de ses commentateurs les plus autorisés explique d'une façon très ingénieuse comment le raisonnement humain peut se comparer à l'organisme animé[1].

L'idée dogmatique, le dogme tout entier, ont donc aussi leur vie et sont susceptibles de développement. Le dix-neuvième siècle a

[1] « Est quasi *organicum instrumentum* quod constat ex parte movente et ex parte mota, sicut in viventibus una pars movet aliam. » Joannes A S. Thoma, *Logica*, I P., q. 8, a. 4.

eu le mérite de mettre en relief ce fécond travail de l'évolution pour le dogme et pour la théologie[1]. Mais, si l'on veut en saisir exactement la portée et ne point l'exagérer, il faut se rappeler que les vérités, objets des concepts, ont pu être révélées de trois manières. Explicitement, tels les mystères de la Trinité et de l'incarnation. Implicitement, comme la partie est affirmée dans le tout : en nous enseignant que le Verbe a pris notre nature, Dieu nous atteste que Jésus-Christ a une âme et un corps; en déclarant que le péché originel atteint tous les hommes, il nous assure que Pierre et Paul ont péché en Adam.

On assure enfin qu'une vérité est virtuellement révélée pour signifier qu'elle n'est point révélée au sens propre du mot, mais qu'elle est seulement portée et enveloppée dans les

[1] On sait que l'idée et la loi de ce progrès avaient déjà été formulées par saint Vincent de Lérins, *Commonitorium primum*, XXIII, *P. L.*, L, 667-669. — Newman a écrit sur le développement doctrinal des pages fort originales, fort belles, fort utiles, malgré quelques expressions obscures ou imprécises qui ont besoin d'être expliquées. Cf. Newman, *Le Développement du dogme chrétien*, par H. Bremond. Collect. *Pensée chrétienne*.

principes de la foi, comme une conclusion dans ses prémisses. Avec la révélation implicite, il suffit, pour faire jaillir la vérité particulière, d'une explication plus scientifique des termes, d'un examen attentif qui distingue dans le donné confus, élague les éléments étrangers et parasites, fixe enfin la formule pleine qui restera. Dans le cas de la révélation virtuelle, il faut recourir aux longs procédés du raisonnement, syllogisme ou induction. Les vérités ainsi découvertes sont des conclusions théologiques, elles ne sont pas et elles ne deviendront pas un dogme. Elles entourent le dogme, l'enserrent, le protègent; elles développent et fortifient sa vie, mais, quoique très certaines, elles ne sont pas susceptibles d'être définies comme objet de foi divine, si par ailleurs elles n'ont pas été révélées[1].

Il se peut que des propositions que la raison toute seule aurait tirées des principes de la foi soient déjà révélées en elles-mêmes ou

[1] C'est, du moins, ce qu'enseignent les Thomistes avec le plus grand nombre des théologiens. Cf. Jean de S. Thomas, *Cursus Theologicus*, q. 1ª Primæ Partis, disput. II, a. V.

implicitement. Ainsi, supposée l'union hypostatique, nous aurions pu déduire nous-mêmes ce que l'Évangile nous apprend, que Jésus-Christ est plein de grâce et de vérité : l'argumentation aussi aurait pu, en démontrant que Notre-Seigneur a une volonté et des opérations humaines, établir diverses vérités qui sont cependant contenues dans la révélation et que l'Église a pu définir contre les monothélites. Mais, quand la proposition est une conclusion strictement théologique, et que le secours du raisonnement est l'*unique moyen* de la découvrir, elle n'est pas et ne peut pas être l'objet de la foi divine ; car le motif qui nous y fait adhérer n'est point l'autorité de Dieu révélateur, mais l'*évidence* du lien qui rattache le conséquent à l'antécédent.

Même quand l'Église donne son approbation aux théories des théologiens, elle ne les érige pas en dogmes. Parfois, elle les adopte comme plus probables et plus conformes à la tradition[1] et il est alors manifeste que ces pré-

[1] « Opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes *tanquam probabiliorem* et dictis sanctorum

férences ne nous imposent pas l'obligation absolue de croire ; parfois elle les fait siennes et les proclame certaines, attendu que la négation de cet enseignement aboutirait *logiquement* à la négation d'un point défini. Nous croyons ces vérités d'une foi ecclésiastique, et il y aurait témérité grave à les révoquer en doute, parce que nous devons admettre que l'Église est assistée par le Saint-Esprit pour protéger et défendre toute la doctrine surnaturelle ; mais ces conclusions ainsi canonisées par le magistère infaillible ne sont point les définitions, objet de la foi, vertu théologale.

On voit que l'évolution de la théologie est plus profonde et plus vaste que celle du dogme. Le progrès théologique comporte tout un développement doctrinal, qui explore scientifiquement et en tout sens le contenu de la révélation, qui, combinant les principes de la foi avec les vérités naturelles, utilisant les ressources de l'analyse et de la synthèse, arrive à des conséquences entièrement nouvelles, que les premiers siècles n'avaient ni

et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio *duximus eligendam.* » CONCIL. VIENN., DENZINGER, 411.

proclamées ni entrevues. C'est une construction gigantesque opérée peu à peu par un travail intérieur et vivant, c'est la conquête de la raison aidée et dirigée par la foi; ce n'est point la vérité proprement divine et révélée.

Le dogme, au contraire, désigne une proposition définie ou susceptible de l'être. Le progrès dogmatique consiste donc en ce que des vérités révélées d'une manière implicite et obscure sortent peu à peu de l'état confus, pour aboutir à l'état de précis, d'explicite et de défini. C'est détruire la notion du dogme que d'admettre une évolution telle que son terme ne serait plus qu'une conclusion syllogistique, ou telle que les concepts et les formules offriraient aujourd'hui un sens totalement différent de celui qui fut compris de la primitive Église.

Toutefois, le progrès dogmatique, c'est-à-dire le passage de l'implicite à l'explicite, ne se fait point d'un seul coup, par bonds, ni au hasard : il y a là aussi un travail très intense, qui peut absorber l'activité de plusieurs siècles et qui subit, d'ordinaire, trois phases. Première période : le dogme à ses dé-

buts. L'ensemble des articles est professé dans une croyance globale qui porte sur toutes les vérités surnaturelles, sans en exclure aucune, mais aussi sans démêler ce qui est vague, imprécis, sans détailler le contenu de la révélation. Seconde époque : les luttes doctrinales. Des doutes s'élèvent : des novateurs contestent telle partie jusqu'ici moins explorée du dépôt sacré, les attaques se multiplient, les objections s'amoncellent, la vérité semble s'obscurcir un instant.

Alors, les Docteurs de l'Église, Pères, théologiens, conciles scrutent à fond cet enseignement, consultent à nouveau la tradition, examinent avec plus de soin le fond substantiel du concept, pressent le sens des formules, écartent les interprétations fausses, créent des expressions plus exactes, répondent aux difficultés, justifient, vengent la doctrine méconnue, défigurée, persécutée.

Enfin, se produit la troisième phase : celle du triomphe. Désormais sortie de la pénombre, mise désormais à l'abri des contradictions, désormais indiscutable, la vérité apparaît dans tout son éclat : l'Église, assistée par le Saint-Esprit, la propose à la foi de ses en-

fants soit par une définition solennelle, soit par son magistère et sa prédication ordinaires.

Il y a certains dogmes qui ont toujours été l'objet d'une croyance explicite, mais un bon nombre ne sont parvenus à l'âge adulte que par suite d'une évolution. En attendant que la lumière se fasse, l'habitude surnaturelle de la foi préserve d'erreur l'intelligence du croyant docile, l'éclaire et le guide de telle sorte qu'il se tienne en garde contre les nouveautés et qu'il se fixe dans une prudente réserve jusqu'à ce que l'autorité infaillible se soit prononcée[1].

Comme le germe, pour éclore, a besoin d'une occasion, d'un rayon du soleil, des soins du jardinier, le dogme, organisme surnaturel, profite, pour progresser, des occasions qui sont les attaques des incrédules et des hérétiques, du rayon du soleil qui est l'ac-

[1] « Ille qui non credit explicite omnes articulos potest omnes errores vitare, quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulorum quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruatur per eum cujus est dubia in fide determinare. » Q. 14, *de Verit.*, a. 11, ad 2 in contrarium.

tion du céleste Paraclet, chaleur et âme de l'Église, et des travaux des agriculteurs qui sont les Pères et les théologiens. C'est bien par un travail intérieur que le dogme progresse, mais il faut qu'une autorité infaillible préside à ce développement[1].

Les concepts théologiques peuvent se développer de la même manière, mais l'évolution ici est plus radicale et plus complète.

Le dogme, avons-nous dit, a pour objet la révélation explicite ou la révélation implicite qui devient explicite en suivant les trois phases indiquées; la théologie a pour objet les conclusions tirées de la révélation, mais qui ne sont en elles-mêmes ni définies ni révélées.

Il est donc très regrettable de confondre, comme on le fait quelquefois, l'évolution du dogme avec l'évolution de la théologie. Dans le progrès dogmatique, c'est la révélation elle-même qui se dégage des ombres, s'affirme en termes plus précis, se condense en formules plus exactes qui semblent la traduction la plus fidèle possible du concept divin, comme

[1] Cf. Newman, par H. Bremond, p. 144, ss.

les mots de *consubstantiel*, de *transsubstantiation*, mais ce n'est point la découverte d'un article de foi nouveau[1]. Ni le génie d'un saint Augustin, ni les travaux d'un saint Thomas d'Aquin, ni les merveilleuses ressources de la science actuelle, ne pourront enfanter un dogme. « Cette doctrine de la foi que Dieu a révélée, dit le concile du Vatican, n'est point une invention philosophique que l'esprit humain accomplit et fait progresser : c'est un dépôt divin confié à l'Épouse du Christ et que celle-ci gardera avec fidélité et qu'elle expliquera d'une manière infaillible. Le sens des dogmes déclaré officiellement par elle restera perpétuellement le même, et il ne sera jamais permis, sous le prétexte et sous le nom d'une intelligence plus profonde, de s'éloigner de la signification une fois fixée. Il est à souhaiter, certes, que la doctrine progresse avec les hommes et avec les siècles, mais seulement dans sa sphère : que ce soit le même dogme, le même sens, le même sentiment[2]. »

[1] « Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. » S. Vincent. Lirin., *Commonit.*, I, n. xxiii, *P. L.*, L, 669.

[2] « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revela-

Dans l'évolution théologique c'est la science de la révélation qui s'ébauche, se construit et se parfait : histoire et explication rationnelle des dogmes, développement des conséquences que porte en soi la formule définie, systèmes particuliers des écoles, etc., tout cela peut nous donner vraiment du nouveau. Le moyen âge fit une synthèse que les Pères n'avaient point soupçonnée ; la morale et la casuistique ont pris une extension considérable et sont descendues à des applications que le treizième siècle était loin de prévoir. L'édi-

vit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius, quam totius Ecclesiæ ætatum et sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia ; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. » Conc. Vatican., cap. 4. *De Fide et Ratione.* — « Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit. » *Ibid.*, can. 3. Cf. Denzinger, 1647, 1665.

fice est bien une construction des âges dont l'intelligence humaine peut se glorifier; le dogme même parvenu à son terme ne pourra jamais être appelé le produit ou la conquête de notre esprit.

Cependant l'évolution des concepts, même dans la théologie, n'est pas une révolution. Les scolastiques ont perfectionné les enseignements des Pères, les casuistes ont développé ce que l'antiquité n'avait fait qu'effleurer; mais ni les uns ni les autres n'ont renversé la réalité fondamentale perçue dès l'origine.

On a mieux vu et mieux dit, on n'a pas détruit la première valeur conceptuelle abritée sous les mots changeants.

CHAPITRE V

QUELQUES EXEMPLES QUI NOUS FONT VOIR LE PROGRÈS DANS LA STABILITÉ

Les faits mettront nos principes en pleine évidence. Prenons d'abord le dogme de la Rédemption. On peut en suivre le progrès, sans changement substantiel, dans le beau travail de M. Rivière. « Si on le ramène à son essence, c'est-à-dire à une efficacité salutaire, mais réelle et objective, reconnue à la mort du Sauveur, ce dogme a toujours eu une vie propre, autonome et indépendante. Ce qui ne veut pas dire qu'il brille toujours au premier plan, ni qu'il ait partout le même relief; mais on le retrouve, à toutes les époques et chez tous les Pères, avec une suffisante

clarté[1]. » Cependant les spéculations théologiques ont édifié de nombreux systèmes. « Cette vérité n'a pas toujours été expliquée de la même manière, ni comprise avec une égale intelligence. A côté de la foi identique il y a place pour une théologie progressive et variée[2]. »

Voici le dogme de la consubstantialité du Verbe.

Le terme n'est pas dans l'Écriture, et il fut vivement combattu par l'arianisme au quatrième siècle ; mais cette vérité : le Christ est consubstantiel au Père, de la même substance que le Père, est contenue équivalemment dans d'autres affirmations des saintes Lettres, par exemple : Le Christ est un avec le Père, *Ego et Pater unum sumus*[3] ; le Christ est créateur comme Dieu[4] ; le Christ est l'égal de Dieu[5] ; le Christ est le Dieu béni dans tous les siècles : *Ex quibus* (Israelitis) *est Christus secundum carnem*, QUI EST SUPER OMNIA DEUS BENEDICTUS IN SÆCULA[6].

[1] J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*, p. 489.
[2] P. 490.
[3] Joan., x, 30.
[4] *Coloss.*, i, 13-20.
[5] *Philipp.*, ii, 6.
[6] *Rom.*, ix, 5. — Sur la portée de ce texte, voir le

La Tradition a toujours confessé que Jésus-Christ a la même nature que le Père. Saint Clément de Rome lui donne les titres que l'Écriture attribue à l'être divin, et il lui adresse des louanges liturgiques, des doxologies, que l'Église a toujours réservées à Dieu, à la Trinité ou à une personne divine[1].

Saint Ignace d'Antioche l'appelle le Fils de Dieu, son Logos éternel[2], qui était avant tous les siècles auprès de Dieu[3]. Jésus-Christ est Dieu lui-même[4]; il est le Dieu qui rend sages les fidèles[5]; son sang est le sang d'un Dieu, et par ce sang Dieu nous a rappelés à la vie[6]. — « C'est mon Dieu, s'écrie le martyr : oh! laissez-moi imiter la passion de mon Dieu[7]! »

P. Durand, S. J., *Revue Biblique*, octobre 1903. L'auteur conclut : « Il faut convenir, avec saint Cyrille, qu'on ne saurait souhaiter un témoignage plus clair en faveur de la divinité de Jésus-Christ. »

[1] Sur la doctrine de saint Clément de Rome touchant la divinité de Jésus-Christ, voir l'article du P. Montagne, O. P., *Revue Thomiste*, juillet 1905.

[2] S. Ignat., *Magnes.*, viii, *P. G.*, V, 670.

[3] *Magnes.*, vi, *P. G.*, V, 667.

[4] *Trall.*, vii, *P. G.*, V, 679.

[5] *Smyrn.*, i, *P. G.*, V, 707.

[6] *Ephes.*, i, *P. G.*, V, 643.

[7] *Rom.*, vi, *P. G.*, V, 693.

Les apologistes, au deuxième siècle, proclament que le Christ est égal au Père et qu'il est adoré avec lui. « Nous ne sommes pas des athées, dit saint Justin, nous reconnaissons le vrai Dieu : nous adorons le Père, nous adorons le Fils, qui est sorti de lui et qui nous a enseigné les mystères, nous adorons l'Esprit prophétique[1]. » Tout le dialogue avec Tryphon a pour objet de prouver aux Juifs que Jésus-Christ est le Verbe même, le Fils de Dieu fait chair, qui s'était déjà révélé dans les théophanies de l'Ancien Testament.

Mais, si le Fils est adoré comme le Père, s'il est éternel comme lui, s'il a droit aux mêmes honneurs que lui, il doit être de la même nature que lui.

Cependant saint Justin et les autres apologistes, imbus des idées platoniciennes, ajoutent, à propos de la génération du Verbe et de son rôle dans la création, des spéculations peu heureuses, reconnues bientôt caduques et qui seront corrigées bientôt.

Origène, en effet, déclare très fermement et très nettement que le Fils a une seule et

[1] S. Justin., *I Apolog.*, 6, *P. G.*, VI, 337.

même nature que le Père : *Communionem substantiæ esse cum Filio..., unius substantiæ*[1].

Les expressions dont il se sert font « conclure qu'il admet le consubstantiel strict[2] ».

Tertullien aussi a touché au consubstantiel proprement dit, et en a trouvé la formule définitive, *tres personæ, una substantia*, celle qui restera la formule de l'Église latine, bien qu'il ne s'en soit pas rendu entièrement maître et n'en ait pas compris toute la portée[3].

Au quatrième siècle, l'arianisme oblige les docteurs catholiques à faire la lumière complète. Toutes les équivoques sont dissipées, et, maintenant qu'il est bien établi que le terme de *consubstantiel* exprime exactement la doctrine révélée, l'Église le canonise au concile de Nicée : il est désormais immortel.

Le concept s'est donc précisé peu à peu, il s'est illuminé de la clarté croissante des siècles, il n'a pas signifié une réalité différente de celle qui fut enseignée à l'origine.

[1] *P. G.*, XIV, 1308.
[2] J. Tixeront, *Histoire des Dogmes, la Théologie anténicéenne*, p. 287.
[3] Idem, p. 338.

Prenons les dogmes sacramentaires. M. Pourrat conclut ainsi son étude : « Si l'on excepte certains points secondaires, comme les réordinations du haut moyen âge, l'historien est obligé de reconnaître qu'il y a entre les définitions du concile de Trente et l'usage que l'Église a fait des sacrements, depuis leur origine jusqu'à nous, une *conformité substantielle* de nature à satisfaire quiconque n'est pas de parti pris. Sans doute, la manière dont l'Église a administré ses sacrements a varié, mais *ces variations n'atteignent jamais le fond* des choses. La signification essentielle des rites sacramentels et l'usage qu'on en doit faire n'ont subi aucune altération[1]. »

La doctrine de l'Immaculée-Conception est une de celles dont l'évolution a été la plus remarquable et la plus profonde. Le passage de l'implicite à l'explicite, lent et laborieux, a exigé dix-huit siècles. Ce dogme, sans jouir tout d'abord d'une existence autonome, vivait, pour ainsi dire, dans le sens catholique, et il s'est affirmé peu à peu dans la piété des

[1] Pourrat, *La Théologie sacramentaire*, p. 365.

fidèles et dans le culte extérieur : de là ces fêtes des Églises particulières en honneur de l'Immaculée-Conception, de là enfin cette conspiration universelle de tout le monde croyant qui obtient la définition de 1854.

Mais le sens catholique, mais la conscience chrétienne n'ont point inventé cet article de foi. Il n'est pas le fruit d'une spéculation pieuse, il n'est pas le résultat d'une synthèse mystique ; il fut révélé par Dieu : *Doctrinam* DIVINITUS ACCEPTAM *et cœlestis revelationis deposito comprehensam*[1]. C'est une valeur qui n'a d'abord rien de saillant au milieu des autres richesses du dépôt divin, mais on l'y découvrira, en espèces équivalentes, dès qu'une occasion ou une nécessité nous obligeront à explorer le contenu du trésor surnaturel ; c'est une graine féconde qui n'est pas remarquée au début, mais, quand on l'aura vue s'épanouir, on se rendra compte qu'elle avait déjà germé avec d'autres, écloses peut-être avant elle.

Cette vérité était donc contenue implicitement dans les sources de la révélation, et

[1] PIE IX, *Bull. Ineffabilis.*

Pie IX, pour l'établir, fait appel à l'Écriture, à la Tradition, au sens catholique : *Quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiæ sensus, mirifice illustrant atque declarant*[1]. Saint Hippolyte de Rome atteste la croyance de la primitive Église lorsqu'il affirme l'incorruptibilité et l'impeccabilité de la Vierge Marie. « Son témoignage sur l'absence de toute faute en Marie est d'autant plus remarquable que, venant comme une simple observation incidente, il exprime plus naïvement la foi de l'époque[2]. »

Lors des grandes discussions contre le pélagianisme, saint Augustin, l'intrépide champion des dogmes de la grâce et du péché originel, a bien soin de déclarer que partout où il est fait mention du péché, il faut absolument exclure la sainte Vierge Marie : *Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo*

[1] *Bull. Ineffabilis.* — Pour le développement de chacune de ces preuves, scripturaires, liturgiques, patristiques, etc., voir Dom Laurent Janssens, *De Deo-Homine*, t. II, Dissert. De Immac. Concept.

[2] Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, t. I, § 25, traduct. Godet et Verschaffel.

quæstionem[1]. Or, d'où peut venir cette immunité complète, sinon de l'exemption du péché originel, comme Augustin le fait remarquer ailleurs à propos de Jésus-Christ[2]?

Plus tard, des querelles théologiques surgissent autour de cette question : des docteurs de grande science et de grande sainteté semblent se montrer hostiles, tandis qu'il se forme une majorité nettement favorable. Cependant le sens catholique continue à s'affirmer toujours plus ouvertement et il traduit sa croyance par la célébration de la fête de l'Immaculée-Conception. Le magistère officiel se tient encore sur une prudente réserve, il laisse discuter les théologiens, il encourage la piété des fidèles[3]; mais sans vouloir la provoquer, car l'Église de Rome ne fut pas des premières à adopter cette solennité. La lumière enfin est devenue éclatante, le Pape proclame ce que le monde entier croyait déjà.

[1] S. Augustin., *De Natura et Gratia*, c. 36, *P. L.*, XLIV, 267. — Sur la marialogie de saint Augustin, voir *Revue Augustinienne*, 15 décembre 1907.

[2] Idem, *Contra Julianum*, lib. V, c. 15, *P. L.*, XLIV, 815.

[3] Le concile de Trente, sans vouloir définir l'Immaculée-Conception, déclare que son décret sur

Ici donc, comme pour les autres cas, la définition ne créa point un article de foi entièrement nouveau, elle constata seulement que le dogme avait été révélé; qu'il s'était développé avec les siècles quant à sa manifestation extérieure et qu'il était désormais parvenu au terme de son évolution [1].

le péché originel ne vise pas la sainte Vierge. Sess. V, can. 5. — DENZINGER, 674.

[1] Cf. GUILLAUME SIMENON, *Revue Apologétique* (de Bruxelles), janvier 1905, *Le Développement historique du dogme de l'Immaculée-Conception.*

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Il est utile de condenser maintenant nos explications en quelques propositions succinctes qui seront la réponse motivée à la question : Quels concepts avons-nous des vérités surnaturelles?

1° Ce ne sont point des idées intuitives. Tirées du monde sensible, elles portent avec elles la marque de leur origine, elles ne nous manifestent les réalités intelligibles et divines que dans une lointaine analogie, par voie de négation, d'élimination, de comparaison, de proportionnalité.

2° Ces concepts ne sont point de purs symboles, ni des signes qui n'offriraient aucun sens pensable : ce sont des représenta-

tions, obscures sans doute et inadéquates, mais non point mensongères ; car elles nous donnent de chaque mystère une définition ou une description parfaitement saisissables par nos esprits et qui s'appliquent à tel objet et nullement à d'autres.

3° Ces notions ne sont point entièrement caduques : l'image et l'expression peuvent se modifier et se parfaire, mais il y a un fond immuable, une réalité conceptuelle qui survit aux vicissitudes des systèmes et des écoles.

4° Ce n'est point cependant l'immobilité du roc : ces concepts sont susceptibles du progrès propre à la vie. Pour le dogme l'évolution consiste, non point dans la création ou la découverte d'un article de foi nouveau, ni dans les développements syllogistiques et les inductions originales par lesquelles le travail et le génie font avancer la science humaine, mais dans le passage, souvent très long et parfois mouvementé, de l'implicite à l'explicite ; pour la théologie, dans l'épanouissement rationnel et scientifique qui des principes révélés tire des conclusions véritablement nouvelles, inconnues et même in-

soupçonnées aux premiers âges du dogme.

Ici, pas plus que sur les autres terrains, l'Église ne saurait redouter le progrès ; mais elle sait tenir le juste milieu entre un rationalisme radical qui prétend arriver à supprimer tous les mystères, et un traditionalisme déprimant qui condamne tout effort de l'esprit humain en quête de la vérité divine.

Ce n'est que chez elle que le développement doctrinal est fécond. « Y a-t-il dans le paganisme une forme comparable à celle-là? Quel philosophe a laissé ses paroles à la postérité comme un talent qui puisse porter intérêt, comme une mine qui puisse être exploitée? C'est là ce qui distingue l'hérésie ; ses dogmes sont stériles; elle n'a pas de théologie ; en tant qu'hérésie, elle n'en a point. Otez-lui ce qu'elle garde de la théologie catholique, que lui reste-t-il? des polémiques, des explications, des protestations, elle se rabat sur la critique de la Bible, sur les évidences de la Religion, à défaut d'une autre sphère que celle-là. Ses formules sont sans portée, *sans développement, parce que ce ne sont que des mots ;* elles sont stériles, parce qu'elles sont mortes. Si elles avaient

la vie, on les verrait croître, se multiplier; ou, si elles vivent et portent du fruit, ce n'est que comme « le péché qui, quand il est consommé, « engendre la mort ». Son développement, c'est la dissolution; mais elle ne crée rien: elle ne tend à aucun système : son dogme principal, c'est la négation de tous dogmes, de toute théologie, sous le règne de l'Évangile[1]. »

Dans l'Église catholique la vérité progresse, sans changer. Le terme définitif de ce progrès doctrinal n'est pas encore atteint. Les ressources de plus en plus appréciées de l'histoire et de la théologie positive, le vivant travail de la synthèse et de la théologie spéculative, peuvent encore donner à notre science du surnaturel une nouvelle fécondité.

[1] Newman, par H. Bremond, p. 18, 19.

L'ÉTAT DES AMES SÉPARÉES

L'État des Ames séparées

Après le dogme fondamental de l'existence de Dieu, aucune vérité n'a été plus populaire, n'a recueilli de plus nombreux témoignages, n'a engendré de plus fortes convictions, que l'immortalité de l'âme. « La croyance que la vie persiste après la mort n'est pas de celles qui naissent tard chez un peuple et qui sont le fruit de l'étude et de la réflexion. Les anciens avaient remarqué qu'au contraire elle semblait plus profondément enracinée chez certaines nations barbares : les Gaulois, par exemple, n'hésitaient pas à prêter de l'argent, à la condition qu'on le leur rendrait dans l'autre vie, tant ils étaient sûrs de s'y retrouver [1] !

[1] Valer. Maxim., II, 6, 10.

Les Romains non plus n'avaient pas attendu de connaître Pythagore et Platon pour être assurés que l'homme ne meurt pas tout entier. Cicéron nous dit qu'aussi haut qu'on remonte dans l'histoire de Rome, on trouve des traces de cette croyance, qu'elle existait déjà à l'époque où l'on s'avisa de faire les plus anciens règlements civils et religieux, et qu'on ne comprendrait pas sans elle les cérémonies des funérailles et les prescriptions des pontifes au sujet des tombeaux[1]. »

La mythologie et la poésie grecques avaient devancé les Romains. « Il est donc vrai, s'écrie Achille dans l'*Iliade*, que jusque dans les demeures d'Hadès il subsiste quelque reste de vie[2]! » Le XI^e^ chant de l'*Odyssée* a recueilli les antiques traditions, mêlées pourtant à beaucoup d'erreurs. Cette doctrine est si ancienne chez les Égyptiens qu'Hérodote leur attribue la découverte du dogme de l'immortalité. Le *Livre des Morts*, ou Rituel funéraire, prouve avec la dernière évidence que ce peuple a toujours cru à la survivance

[1] Gaston Boissier, *La Religion Romaine*, t. I, p. 264-265.

[2] *Iliad.*, xxiii, 100.

des âmes et à une rétribution après la mort, peines ou récompenses [1]. « Le texte le plus important qui ait été découvert jusqu'ici sur la croyance des Assyro-Chaldéens à une autre vie, est celui de la descente d'Istar aux enfers, poème très étrange dans un grand nombre de ses détails, mais très précieux pour nous faire connaître les idées théologiques des ancêtres des Hébreux [2]. »

Les Perses font descendre les âmes impures au séjour ténébreux et monter les âmes saintes au séjour de la lumière avec Ormuzd [3].

Tous les peuples ont professé, tous les peuples professent cette vérité, et, pour être convaincus, ils n'ont pas besoin de longs arguments. « Si nous étions persuadés, écrivait récemment François Coppée, que celui qu'on a enterré n'existe plus, absolument plus, que signifieraient nos pèlerinages, et pourquoi nous ferions-nous un devoir de lui prouver que nous ne l'oublions pas et que nous l'aimons encore? Non, non, quand nous

[1] Cf. E. de Rougé. *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, Revue Archéol., 1860, t. I, p. 73.
[2] Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, t. III, p. 123.
[3] Cf. Henri Martin, *La Vie future*, ch. I et II.

entrons dans un cimetière, le cœur lourd de souvenirs, les mains chargées de présents symboliques, nous confessons bon gré, mal gré, notre espoir en une autre existence ou, du moins, notre désir d'une survie personnelle. J'irai plus loin. Ce mort, à qui nous apportons cet hommage fleuri, n'apparaît pas à notre pensée tel qu'il était de son vivant. Nous ne pouvons nous empêcher de nous dire qu'il en sait maintenant plus que nous sur le mystère, qu'il est désormais d'une essence autre que la nôtre, supérieure à la nôtre. Si nous lui parlons, si nous osons nous adresser à lui, c'est avec une émotion, un respect qui nous fait trembler. Misères de l'homme! Il se révolte orgueilleusement contre l'Infini, et montre au ciel un poing chétif. Mais son pied se heurte au tombeau des siens : il tombe à genoux! »

Le général de Barrail (qui devait sur son lit de mort, après s'être confessé et avoir communié, dire cette mémorable parole : « J'ai conduit aujourd'hui la plus belle charge de ma vie! ») s'était écrié un jour à la tribune française : « Si aux hommes de guerre vous enlevez la foi dans une autre vie, vous n'avez

plus le droit d'exiger d'eux le sacrifice de leur existence. » Victor Hugo avait reconnu cela lorsqu'il disait : « Donnez au peuple qui travaille et qui souffre, donnez au peuple pour qui ce monde est mauvais, la croyance à un meilleur monde fait pour lui. Il sera tranquille, il sera patient; la patience est faite d'espérance. »

La nécessité d'une sanction est trop manifeste. Les faibles, les méprisés, les opprimés de toute sorte, ont besoin de cette consolation ; il faut qu'ils puissent dire à leurs persécuteurs la parole des martyrs : Regardez-nous bien en face, afin que vous puissiez nous reconnaître dans l'autre monde ! Vous nous foulez aux pieds aujourd'hui, mais l'injustice n'aura pas le dernier mot. Tremblez, vous êtes immortels !

Ce n'est point la survivance elle-même qui a été sérieusement contestée: les erreurs portent plutôt sur l'état ou la condition des âmes après la mort. Le sujet se présente ici sous un double aspect : 1° le point de vue moral, la question de justice, les récompenses ou les châtiments de la vie future; 2° la thèse psychologique, quels sont l'état et les opéra-

tions naturelles de l'âme séparée, comment connaît-elle, comment se parle-t-on dans cette société de l'invisible, etc.? Pour la première partie, nous nous contenterons de résumer clairement les données de la foi; nous nous étendrons davantage sur la seconde, qui est moins explorée. Il n'est pas sans opportunité de rappeler les enseignements de la théologie ou les conclusions d'une saine philosophie sur ces problèmes d'outre-tombe, que l'indifférence contemporaine n'ose point regarder en face ou que le spiritisme réussit à obscurcir jusque dans les milieux croyants.

Ici encore nous rencontrons les modernistes. Plusieurs ne veulent pas se faire une idée de cette condition des âmes qui conserveraient leur individualité complète en dehors de leur corps et qui pourraient reprendre un jour ce même corps. Qu'il y ait une vie immortelle des âmes auprès de Dieu, ils ne le nient pas: mais cet état de séparation tel que l'enseigne la théologie traditionnelle, même en ce qui concerne l'âme de Notre-Seigneur après sa mort, ils ne le comprennent point. De là cette théorie que la foi en la résurrection du Sau-

veur porte moins sur le fait même de la résurrection que sur la *vie immortelle* du Christ auprès de Dieu[1].

[1] Cf. Décret du S. Office, 3 juillet 1907, prop. 37. — Voir l'article de J. Lebreton, *Revue pratique d'Apologétique*, 15 mai 1907. — Au sujet des autres doctrines modernistes touchant l'eschatologie, voir le P. Weiss, O. P., *Le Péril religieux*, c. vii.

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION MORALE : RÉTRIBUTION IMMÉDIATE ET DÉFINITIVE APRÈS LA MORT. — LES CERTITUDES DE LA FOI.

L'antiquité païenne a toujours cru à un jugement particulier qui attend les hommes dans l'autre vie. Le *Livre des Morts* redisait aux Égyptiens que l'âme, à sa sortie du corps, était conduite par Horus au tribunal d'Osiris assis sur son trône. Là, devant les quatre génies de l'Amenti, lieu de séjour des morts, le défunt avait à se justifier devant quarante-deux juges de quarante-deux espèces de péchés... Ses actions étaient pesées dans la balance de la vérité et enregistrées par Thoth, tandis qu'Anubis présidait au pesage [1]. Les

[1] *La Bible et les découvertes*, t. III, 137-139.

Perses admettaient un jugement en vertu duquel les mauvais sont condamnés aux ténèbres et les bons reçus dans le séjour de la lumière. Les Grecs et les Romains croyaient aux juges des enfers, Minos et Rhadamante, et saint Justin rappelle leur témoignage à l'empereur Antonin[1].

Mais le dogme que le paganisme a partout défiguré, c'est celui d'une rétribution définitive après la mort. On n'a pas voulu comprendre que le sort des âmes fût irrévocablement fixé, et l'on a inventé les théories des réhabilitations, des restaurations, des transmigrations et des métempsycoses. « Il y a bien longtemps que ces rêveries hantent l'esprit humain. La vieille Égypte en a fixé le souvenir dans les peintures de ses hypogées et dans les pratiques de son culte; la Chaldée, dans ses périodes astrologiques; la Perse, dans les allusions de l'*Avesta* et dans les prédictions du *Boundehesh;* l'Inde, dans ses Védas. Pythagore les fit passer dans sa philosophie. Platon ne sut pas en préserver tout à fait sa belle intelligence. Les poètes

[1] S. Justin., *Apolog.*, I, 8, *P. G.*, VI, 337.

latins les ont chantées. Enfin, nous les retrouvons dans les écrits des hérétiques qui ont déshonoré les premiers siècles du christianisme, et jusque dans les œuvres du grand Origène[1]. » A notre époque, l'école phalanstérienne les a reprises ; M. Flammarion a mis à leur service sa science astronomique et son talent littéraire ; le spiritisme amuse ses adeptes avec ces fables.

Fabulationes, non ut lex tua. Oui, fables que tout cela ; la loi divine nous donne ici des certitudes précises.

1° *Certitudes sur le jugement particulier.*

Elle nous affirme tout d'abord que l'âme, en sortant de son corps, paraît à la barre de Dieu. C'était déjà la croyance de l'Ancien Testament que, au terme de notre carrière, à notre jour dernier, un jugement divin met à nu toutes nos actions pour les couronner ou les punir. « Il est aisé à Dieu, *au jour de la mort*, dit l'Ecclésiastique, de rendre à cha-

[1] P. Monsabré, 94e conférence.

cun selon ses œuvres..., et *à la fin de l'homme* ses œuvres seront mises à nu[1]. » Notre-Seigneur confirme cet enseignement dans la parabole du mauvais riche. Aussitôt après la mort, récompense du juste, châtiment de l'impie: Lazare est porté par les anges dans le sein d'Abraham, le riche est enseveli en enfer, où il est torturé[2]. Les Pères n'ont pas manqué d'exploiter les ressources dogmatiques de ce passage. Saint Hilaire prouve par là que, en attendant le jugement dernier, Dieu prononce au jour de la mort une sentence qui détermine à chacun sa destinée : *Tempus vero mortis habet* INTERIM *unumquemque suis legibus, dum ad judicium unumquemque aut Abraham reservat aut pœna*[3]. Saint Augustin s'appuie aussi sur les paroles de Notre-Seigneur pour démontrer que les âmes en sortant du corps passent aussitôt au tribunal suprême, subissent déjà leur jugement et qu'elles seront soumises avec leur corps au jugement universel : *Judicari*

[1] *Eccli.*, XI, 28-29.
[2] LUC., XVI, 22.
[3] S. HILARIUS, *Tract. in Psalm.*, II, n. 48, *P. L.*, IX, 290.

animas CUM DE CORPORIBUS EXIERINT, *antequam veniant ad illud judicium quo eas oportet jam redditis corporibus judicari*[1]. Saint Grégoire le Grand commente ainsi un autre texte de l'Évangile : *Lorsque le Maître viendra et frappera, les serviteurs lui ouvriront :* « Le Seigneur vient, quand il s'avance pour nous juger; il frappe, lorsque les angoisses de la maladie annoncent la mort prochaine. Nous lui ouvrons aussitôt, si nous le recevons avec amour. On refuse d'ouvrir au juge qui frappe, quand l'âme a peur de sortir du corps et qu'elle redoute de voir comme juge celui qu'elle se souvient d'avoir méprisé[2]. » C'est donc, au dire du saint Pontife, à l'heure de la mort, en quittant cette vie, que l'âme voit Dieu comme juge et entend son arrêt.

Les Papes et les Conciles ont implicitement affirmé le fait du jugement particulier en définissant que les âmes vont immédiatement en paradis, en enfer ou en purgatoire. Examinons brièvement chacun de ces points.

[1] S. AUGUSTIN., *De Anima et ejus origine*, lib. II n. 8, *P. L.*, XLIV, 498-499.

[2] S. GREGOR. MAGN., *Homil.* 13 *in Evang.*, n. 3, *P. L.*, LXXVI, 1124.

2° *Certitudes sur le paradis.*

Les Gnostiques et les Millénaires prétendirent que le sort des âmes ne serait fixé qu'au jugement dernier; erreur qui fut reprise par les novateurs du seizième siècle; Calvin veut que tout soit tenu en suspens jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ à la fin du monde. On a remarqué des hésitations chez plusieurs Pères des premiers siècles. Pour saint Irénée, de même que Notre-Seigneur n'a été glorifié qu'après être ressuscité des morts, ainsi les âmes justes ne jouiront de la récompense qu'après la résurrection[1], Lactance répète aussi que les âmes restent dans l'attente jusqu'au suprême avènement du Juge[2].

Quelques théologiens croyaient encore, au moyen âge, que les âmes admises au ciel ne contemplaient que l'Humanité de Notre-Seigneur, la vision béatifique étant différée jus-

[1] S. Iren., *Adv. Hæres.*, lib. V, c. xxxi, *P. G.*, VII, 1209.

[2] Lactant., *Divin. Instit.*, lib. VII, c. xxi, *P. L.*, VI, 802-803.

qu'au dernier jour; et l'on sait que Jean XXII se montrait favorable à ce sentiment.

La doctrine de la récompense immédiate a toujours eu ses défenseurs. Elle a été enseignée par saint Paul[1]. Le grand Apôtre préfère être dès maintenant séparé de son corps pour être présent devant Dieu; il désire la dissolution de son être pour vivre avec le Christ: il y trouve un gain et des avantages qui le font soupirer après le trépas. Or, quel profit aura-t-il à mourir tout de suite si la vision de son Dieu est retardée jusqu'à la parousie? Ne vaut-il pas mieux pour lui de rester ici-bas pour accroître la somme de ses mérites[2].

Saint Clément de Rome assure que Pierre et Paul, après avoir subi le martyre, sont déjà entrés dans le lieu saint, le lieu de la gloire[3]. Saint Polycarpe dit de même que les saints Ignace, Zozime, Rufus, comme Paul et les autres apôtres, sont dans le lieu qui leur est dû, auprès du Seigneur, avec lequel

[1] *II Cor.*, v; *Philipp.*, i, 21-24.

[2] Sur cet enseignement de saint Paul, voir l'article du P. Hugueny, O. P., *Revue Thomiste*, janvier 1905, p. 672 et ss.

[3] *I Cor.*, v, *P. G.*, I, 217, 220.

ils ont souffert[1]. A l'époque des persécutions les Pères encouragent les fidèles par la certitude du bonheur qui les attend : les âmes des martyrs sont introduites dans le paradis, associées aux anges, aux apôtres, aux prophètes. La mort est infligée, mais l'immortalité la remplace aussitôt; les yeux du corps se ferment à la lumière terrestre, ceux de l'âme s'ouvrent pour voir Dieu[2].

Le paradis n'est plus fermé, disent les Docteurs, parce que Notre-Seigneur, en descendant aux enfers, a délivré les âmes des justes et leur a donné la béatitude[3]. Non seulement les martyrs, mais les autres saints sont déjà admis à la récompense. Saint Grégoire de Nazianze aime à contempler son père dans la gloire, il compte sur la protection de celui qui est maintenant devant Dieu et qui a déjà

[1] *Ad Philipp.*, c. IX, *P. G.*, V, 1013

[2] S. CYPRIAN., *Ad Fortunatum*, 13, *P. L.*, IV, 675-676. — Cf. TERTULL., *De Resurrect. carn.*, 43, *P. L.*, II, 856.

[3] C'est déjà la doctrine des Pères grecs, que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, expliquera d'une manière plus complète Cf. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* 20, *P. G.*, XXXVI, 101; S. EPIPHAN., *Hæres* , 77, n. 35, *P. G.*, XLII, 696; S. THOM., III P., q. 52, a. 5.

obtenu la dignité et la sécurité des anges[1]. Saint Ambroise console les fils de Théodose en leur montrant leur père dans la cité du bonheur. Les anges et les archanges viennent à sa rencontre et lui demandent: Qu'avez-vous fait sur la terre? Il répond : J'ai aimé. Il est introduit dans la paix, dans ce repos dont il est dit: Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. Il s'est hâté d'entrer dans la Jérusalem céleste. C'est là qu'on trouve la vraie gloire, qu'on possède cet empire qui faisait dire à l'Apôtre : Je consens à être loin de mon corps pour être présent devant Dieu. Il jouit déjà, Théodose, *fruitur nunc*, il jouit maintenant de la lumière éternelle, de la tranquillité durable; et, pour les travaux qu'il a supportés ici-bas, il goûte les fruits de la divine récompense. Il est dans la lumière et dans la compagnie des saints[2].

[1] *Orat.*, 18, n. 4, *P. G.*, XXXV, 989 ; Cf. *Orat.* 24, n. 19, *P. G.*, XXXV, 1193.

[2] *De Obitu Theodosii*, nis 18, 28, 30, 31, 32, *P. L.*, XVI, 1392-1398. — Quoi qu'il en soit de ses autres écrits, saint Ambroise professe ici très clairement que l'entrée au ciel est immédiate, que la récompense des justes n'est pas différée jusqu'à la résur-

A l'époque de saint Grégoire le Grand, cette croyance est très répandue; l'illustre docteur invoque l'autorité de saint Paul pour prouver que les âmes sans tache voient Dieu aussitôt après la mort[1].

Devenue désormais universelle, cette doctrine va être définie par l'Église. Le concile de Lyon, en 1274, déclare que les âmes purifiées sont reçues au ciel sans délai[2]; mais, comme quelques théologiens prétendent encore qu'elles peuvent aller en paradis sans jouir de la vision béatifique, Benoît XII met fin à toutes les controverses par sa célèbre constitution *Benedictus Deus,* du 29 janvier 1336. Les âmes justes, qui n'ont rien à expier, aussitôt après leur mort, et celles qui ont à expier, dès que leur purification est achevée, sont admises au ciel avec Jésus-

rection. Même doctrine dans le discours sur la mort de son frère : *De excessu fratris sui Satyri*, n. 152, *P. L.*, XVI, 1354. — Il ne faut donc pas accepter sans contrôle certaines affirmations critiques d'après lesquelles saint Ambroise aurait toujours enseigné que les âmes demeurent dans l'expectative jusqu'au jugement dernier.

[1] S. Gregor. M., *IV Dialog.*, 25, *P. L.*, LXXVII, 357.

[2] Cf. Denzinger, 387.

Christ et les saints anges; elles voient l'essence divine intuitivement, sans aucun intermédiaire, face à face. Cette vision les rend entièrement heureuses, leur assure la vie et le repos éternel: une fois commencée, elle ne cesse point, elle n'est jamais interrompue, elle doit durer jusqu'au jugement dernier, et de là à perpétuité[1].

Le concile de Florence renouvelle cette définition : Les âmes pures ou purifiées sont tout de suite reçues au ciel, où elles voient intuitivement le Dieu un en trois personnes, sans nuage, tel qu'il est, plus parfaitement les unes que les autres selon la diversité de leurs mérites[2].

Il est donc de foi que les âmes des saints vont au ciel, qu'elles sont élevées tout de suite à la vision béatifique, qu'elles voient Dieu non seulement dans sa nature, mais encore dans la trinité des personnes, *unum et trinum*, qu'elles sont parfaitement heureuses et jouissent de Dieu, *Deum beate fruendum*[3]; que le degré de la vision et du

[1] Denzinger, 456.
[2] *Decret. Unionis*, Denzinger, 588.
[3] C'est l'expression du concile de Vienne, quoique

bonheur est proportionné au degré des mérites acquis pendant la vie; que la béatitude n'aura point d'interruption ni de fin, qu'elle est entièrement inamissible.

3° *Certitudes sur l'enfer.*

Des hésitations se produisirent assez nombreuses aux premiers siècles sur la date de l'entrée des âmes réprouvées en enfer; il en est qui la retardèrent, comme la récompense des élus, jusqu'après le jugement dernier. Notre-Seigneur cependant avait donné clairement à entendre que le supplice commence sans délai, puisque le mauvais riche, au sortir de cette vie, est enseveli dans les flammes. Tertullien s'empare de ce témoignage, et il montre les damnés déjà torturés en enfer[1]. Saint Hilaire est très affirmatif: « La colère divine ne fait pas attendre le châtiment, elle éclate soudain, et l'enfer vengeur

le canon auquel nous faisons allusion définisse un autre objet. Cf. DENZINGER, 403.

[1] TERTULL., *De Anima*, c. VII, *P. L.*, II, 656-657. Il est vrai que Tertullien mêle à son argumentation certaines erreurs sur la corporéité de l'âme.

reçoit sans retard ceux qui ont mal vécu : à la sortie du corps, la perte de ces âmes est consommée. Voyez le pauvre et le riche de l'Évangile : l'un est porté par les anges dans le sein d'Abraham, l'autre est reçu dans la région du tourment ; son supplice est commencé, tandis que ses frères sont encore sur la terre : point d'attente, point de répit, point de retard[1]. » Saint Ambroise, en même temps qu'il contemple Théodose dans la lumière du ciel, glorifié avec les anges, représente Maxime et Eugène ensevelis en enfer dans une profonde nuit : *Manet in lumine Theodosius et sanctorum cœtibus gloriatur... Contra autem Maximus et Eugenius in inferno*[2]... Saint Grégoire le Grand n'est pas moins explicite : « Si la parole divine nous oblige à croire que les âmes des saints sont déjà en Paradis, vous devez confesser également que les âmes des damnés sont en enfer, car il est nécessaire que la justice éternelle, qui couronne les bons, punisse aussi les méchants. De

[1] S. Hilarius, *Tract. in Ps.*, II, n. 48, *P. L.*, IX, 290.

[2] S. Ambros., *De obitu Theodos.*, n. 39, *P. L.*, XVI, 1398.

même donc que la béatitude réjouit les élus, ainsi faut-il que le feu brûle les réprouvés du jour même de leur mort: *Necesse est quod* A DIE EXITUS IGNIS *reprobos exurat*[1]. »

L'Église sanctionnera officiellement l'enseignement de ses docteurs: « Nous définissons, dit Benoît XII, que, selon la loi commune établie par Dieu, les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel vont aussitôt après leur mort en enfer, où elles endurent leur supplice, et que néanmoins tous les hommes au jugement dernier devront comparaître avec leurs corps au tribunal du Christ, pour rendre compte des œuvres bonnes ou mauvaises accomplies dans leurs corps sur cette terre[2]. Les âmes de ceux qui meurent dans le péché mortel, redit le concile de Florence, descendent en enfer aussitôt après la mort et de même celles qui ont quitté ce monde avec le seul péché originel, mais la peine de celles-ci est bien différente[3]. »

Un autre document ecclésiastique, le sym-

[1] S. GREGOR. M., *IV Dialog.*, c. XXVIII, *P. L.*, LXXVII, 365.
[2] DENZINGER, 456.
[3] IDEM, 588.

bole dit de saint Athanase, que l'Église a fait sien et qu'elle oblige ses clercs à réciter[1], enseigne dans un même article de foi l'éternité des peines et des récompenses. « *Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum.* » Le Ve concile œcuménique, tenu à Constantinople, définit ce dogme et réprouve comme monstrueuse la théorie de la restauration finale inventée par les Origénistes[2]. Innocent III déclare que le châtiment du péché mortel est le supplice d'un enfer éternel[3]; le IVe concile de Latran rappelle cette même vérité[4]; et Benoît XII condamne cette proposition des Arméniens : « Après le jugement général il n'y aura plus d'enfer[5]. » L'Église ne s'est pas prononcée sur la nature du feu qui torture les damnés, mais dans sa pensée c'est un feu *réel;* et la Sacrée Pénitencerie regarde comme indignes de l'absolution sacramentelle les opiniâtres qui n'admettraient qu'un feu métaphorique[6].

[1] Denzinger, 137.
[2] Idem, 187, 198, 199.
[3] Id., 341. « Gehennæ *perpetuæ* cruciatus. »
[4] Id , 356. « Cum diabolo pœnam *perpetuam.* »
[5] Id., 1799.
[6] S. Pœnitentiaria, die 30 Aprilis 1890 : « Hujusmodi

La doctrine catholique se résume donc en ces quelques propositions : Aussitôt après la mort les âmes en état de péché mortel descendent en enfer. Les définitions disent : *Selon la loi commune établie par Dieu*, pour ne pas exclure certains faits extraordinaires rapportés dans la vie des saints. Des pécheurs décédés dans l'impénitence n'auraient pas été jugés tout de suite, le Seigneur aurait suspendu son arrêt en prévision du miracle qui devait ramener ces âmes dans leurs corps.

Les damnés endurent la peine du dam, privation de la vue de Dieu : *Retirez-vous de moi ;* et la peine du sens : *Allez au feu éternel*[1]. Ce feu n'est point une métaphore, il est *réel* (nous ne disons pas : *matériel* comme le nôtre). Le sort des enfants qui n'eurent jamais la grâce régénératrice n'est point à comparer avec le supplice des damnés coupables du péché mortel : ces enfants subissent la peine du dam, mais on peut croire et enseigner qu'ils ne souffrent point du feu ; le séjour des limbes n'est point une fable péla-

pœnitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos. »

[1] Matth., xxv, 41.

gienne[1]. L'enfer n'aura point de terme ; la perte des réprouvés est sans remède, irrévocable, désespérée...

4° *Certitudes sur le purgatoire.*

Les âmes qui ont quitté ce monde en état de grâce, mais avec des dettes envers la justice divine, vont dans un lieu d'expiation, d'où elles sortiront un jour. Cette croyance était populaire à l'époque de Judas Machabée. Le héros fit offrir un sacrifice pour les soldats tués au combat : l'auteur sacré approuve cet acte de foi, et il ajoute que c'est une œuvre excellente de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés[2].

L'Écriture nous atteste donc dans ce passage : 1° que des âmes peuvent sortir de la vie dans des sentiments de piété et d'amour de Dieu, *cum pietate dormitionem acceperant*, sans être entièrement purifiées ; 2° qu'il leur

[1] Cf. Bull. *Auctorem fidei*, propos. 26, synod. Pistor, Denzinger, 1389. Voir *Hors de l'Église point de salut*, p. 250.

[2] *II Machab.*, xii, 42-46.

est possible d'expier dans l'autre vie ; 3° que les suffrages des vivants peuvent les soulager : *Pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Ces trois points contiennent tout le dogme catholique du purgatoire.

Notre-Seigneur, en déclarant que le péché contre le Saint-Esprit ne sera pardonné ni dans ce siècle ni dans le siècle futur, nous fait soupçonner que d'autres péchés sont remis dans l'autre monde[1]. « Ce langage, remarque saint Augustin, ne sera pas entièrement exact s'il n'est point vrai que certaines fautes sont expiées après la mort[2]. » La tradition l'a compris ainsi.

Les liturgies les plus anciennes prescrivent des prières pour les morts. « Chaque année, dit Tertullien, nous faisons des offrandes pour nos défunts[3] ; nous prions pour leurs âmes, nous demandons pour elles le rafraîchissement : *Pro anima ejus orat et refri-*

[1] Matth., xii, 32.

[2] « Neque enim de quibusdam veraciter diceretur quod non eis remittatur neque in hoc sæculo neque in futuro, nisi essent quibus, etsi non in isto, tamen remittetur in futuro. » *De Civit. Dei*, lib. XXI, c. xxiv, *P. L.*, XLI, 738.

[3] Tertulian., *De Corona Militis*, c. iii, *P. L.*, II, 79.

gerium interim adpostulat ei[1]. » Saint Cyprien fait allusion à ces oblations et à ces prières[2], et il explique que, parmi les sauvés, les uns sont couronnés tout de suite, d'autres attendent le pardon, payant jusqu'au dernier quadrant, et expiant dans le long supplice du feu, *diu igne*, les fautes non purifiées[3]. Saint Paulin de Nole recommande son frère défunt aux prières d'Amand, afin que Dieu, touché par ces supplications, accorde le rafraîchissement à cette âme et laisse descendre dans ces ténèbres un rayon de sa clémence, qui, semblable à une rosée, tempérera ces ardeurs : *Refrigeret animam ejus stillicidiis misericordiæ suæ per orationes vestras... ; ut roscido pietatis ejus lumine in tenebris ardentibus æstuantes refrigeremur*[4].

Il ressort de leurs témoignages que ces Pères ne plaçaient point le purgatoire après la fin du monde, comme d'autres ont pu le prétendre, mais tout de suite après la mort, puisque c'est déjà que les âmes expient dans

[1] Tertulian., *De Monogamia*, c. x, *P. L.*, II, 942.
[2] S. Cyprian., *Epist.*, 66, *P. L.*, IV, 399.
[3] S. Cyprian., *Ad Antonianum*, *P. L.*, III, 786.
[4] S. Paulinus Nolan., *Epist. ad Amand.*, 36 (al. 20), *P. L.*, LXI, 351-352.

le long supplice du feu, c'est pour maintenant qu'on leur souhaite la rosée céleste et le rafraîchissement. Saint Grégoire le Grand a enseigné très explicitement la doctrine d'un purgatoire où le feu purificateur achève l'œuvre de la justice dans les âmes[1]. Il rend célèbre cette expression de *purgatorius ignis* déjà employée par saint Augustin[2].

Quelles sont les déclarations du magistère solennel? Le second concile de Lyon, 1274, dans la profession de foi qu'il soumet à Michel Paléologue, fait dire : « Ceux qui meurent pénitents et dans la charité de Dieu, mais avant d'avoir fait de dignes fruits de pénitence pour les fautes commises, sont purifiés après la mort par les peines du purgatoire; ces âmes peuvent être soulagées par les suffrages des fidèles vivants, c'est-à-dire le sacrifice de la messe, les prières, les aumônes et les autres devoirs de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles selon les institutions de l'Église[3]. » Benoît XII,

[1] S. Gregor. Magn., *III Dialog.*, c. xxxix, *P. L.*, LXXVII, 393-396.

[2] « Per ignem, quemdam purgatorium. » *Enchirid.*, 69, *P. L.*, XL, 265.

[3] Denzinger, 387.

dans la constitution *Benedictus Deus*, rappelle le dogme de l'expiation après la mort, *cum post mortem suam fuerint purgatæ*, et dans un autre document il condamne la théorie des Arméniens : « Il n'y a point de purgatoire pour les chrétiens, la confession suffisant toute seule pour remettre la peine entière due aux péchés[1]. » Le concile de Florence reproduit textuellement la définition des Pères de Lyon[2]. Léon X condamne les propositions par lesquelles Luther nie la possibilité de prouver par l'Écriture sainte l'existence du purgatoire ou bien prétend que les âmes n'y sont pas certaines de leur salut ; qu'il n'est point prouvé qu'elles soient hors d'état de mériter et de croître en charité ; qu'elles pèchent sans cesse tant qu'elles cherchent le repos et ont en horreur des peines ; qu'elles seront moins heureuses au ciel si elles sont délivrées par les suffrages des fidèles, au lieu d'avoir satisfait par elles-mêmes[3]. Le concile de Trente insiste à plusieurs reprises sur ce dogme catholique : même après la grâce de la

[1] Denzinger, 1802.
[2] Idem, n. 588.
[3] Idem, 661-665.

justification que reçoit le pécheur pénitent, il peut rester une dette temporelle à payer dans ce monde ou dans l'autre, en purgatoire[1]. Il faut croire qu'il y a un purgatoire, que les âmes détenues dans ce lieu peuvent être soulagées par les suffrages des fidèles, particulièrement par le sacrifice de nos autels[2]. Il est de foi que la messe est propitiatoire pour les vivants et pour les défunts[3]. Enfin la profession de foi que depuis le pape Pie IV l'Église impose à ses enfants fait à cette vérité une mention toute spéciale : *Constanter teneo purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari*[4].

Tout cet enseignement se résume ainsi : Il existe entre le ciel et l'enfer un état intermédiaire, destiné aux âmes pénitentes qui ont quitté ce monde en état de grâce, mais non entièrement purifiées, avec une dette *temporelle* envers la justice divine. Elles sont entièrement sûres de leur salut, ne pèchent plus, jouissent de l'amitié de Dieu. Elles ne

[1] Sess. VI, can. 30, Denzinger, 722.
Sess. XXV, Denzinger, 856.
[2] Sess. XII, cap. II, Denzinger, n. 617.
[4] Idem, n. 866.

sont plus en état de mériter ni de satisfaire au sens propre du mot, mais les suffrages des fidèles peuvent les soulager et abréger leurs tourments. C'est donc une excellente pratique de prier pour les défunts.

Nous avons voulu condenser en quelques pages toute la doctrine catholique sur les mystères d'outre-tombe[1]; c'est la réfutation la plus prompte et la plus efficace à opposer aux rêveries du spiritisme.

Tel est, au point de vue de l'infinie justice, l'état des âmes séparées : elles ont comparu à la barre de Dieu, leur sort est irrévocablement fixé, elles jouissent d'un triomphe qui n'aura point de terme, ou bien elles subissent avec résignation une peine qui les purifie et qui doit finir, ou elles souffrent dans un désespoir qui sera éternel.

Mais cette considération surnaturelle et morale suppose un état naturel et psychologique, champ très vaste, que nous essaierons d'explorer rapidement avec les principes de la philosophie et de la théologie thomistes.

[1] Voir, pour une étude plus complète, le P. Monsabré, *la Vie future* et *l'Autre Monde*, carêmes de 1888 et de 1889.

CHAPITRE II

LA QUESTION PSYCHOLOGIQUE. — ET D'ABORD LES OPÉRATIONS NATURELLES DE L'AME SÉPARÉE.

Les conceptions diverses sur l'activité psychologique des morts dépendent et dérivent des théories qu'on professait sur la nature de l'âme humaine. Les vieux Latins, très simplistes, n'ayant point d'idées bien précises sur la spiritualité et n'arrivant pas à séparer l'âme et le corps, supposèrent qu'ils continuent à vivre ensemble dans le tombeau, que le défunt y est enfermé tout entier, qu'il y conserve les besoins de la vie présente. On ne manquait pas, quand on passait près de l'endroit où il reposait, de répéter l'antique formule : « Que la terre te soit légère ! » On venait, en famille, les jours de fête, y célébrer des repas, dont

on pensait bien que le mort prenait sa part. Saint Augustin s'élève contre cette coutume, qui n'avait pas encore disparu à son époque, et il parle avec colère de ces gens qui boivent sur le tombeau des morts et s'ensevelissent avec eux[1]. Ces théories supposent donc que les âmes séparées gardent toutes les opérations de l'état d'union, la faculté de sentir, de jouir, de souffrir. Ce fut aussi l'opinion de Tertullien[2].

Par contre, les systèmes de la préexistence des âmes, des transmigrations et des métempsycoses veulent que l'esprit, après la mort, perde jusqu'au souvenir de ses actions passées. Virgile s'est fait le chantre de cette erreur : toutes les âmes, même celles des bons, après une expiation de mille ans, vont boire l'oubli au fleuve Léthé, puis elles retournent en ce monde pour y commencer une nouvelle existence[3].

[1] Gaston Boissier, *La Religion Romaine*, t. I, p. 266-268.

[2] Tertullian., *De Anima*, *P. L.*, II, 656, 657.

[3] Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethæum ad fluvium deus evocat agmine magno ;
Scilicet immemores supera ut convexa revisant,
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.
Æneid., VI, 748-752.

Ce fut la croyance de quelques rêveurs, aux premiers âges de l'Église, que les âmes séparées restent dans une sorte d'engourdissement. Les novateurs ressuscitèrent ces idées au seizième siècle, et Rosmini, au dix-neuvième siècle, les présenta sous une autre forme. « A ne regarder que la condition naturelle, dit-il, l'âme après la mort existe comme si elle n'existait pas, sans conscience d'elle-même et dans un état semblable à celui des ténèbres et d'un sommeil perpétuel. L'âme du croyant toutefois entre en communication avec l'Humanité du Sauveur: Jésus-Christ alors est pour elle la résurrection, elle vivra désormais parce qu'elle ne pourra plus se séparer de Notre-Seigneur. » Ces fantaisies et d'autres semblables ont été condamnées par le Saint-Office, le 14 décembre 1887[1].

Les documents de la révélation qui ont résolu la question morale jettent aussi leur lumière sur la question psychologique. Si l'âme après la mort voit Dieu comme juge, entend la sentence divine, jouit de la vision

[1] Cf. prop. XXIII, apud DENZINGER, n. 1758. Le Saint-Office a laissé de côté ce qui est dit de l'âme du croyant.

et de l'amour béatifiques, ou bien expie dans l'espérance, ou souffre dans l'éternel remords, il est manifeste qu'elle conserve l'usage de l'intelligence et de la volonté.

La philosophie la moins compliquée arrive à la même conclusion. Tout ce qui vit doit agir. Tout être est pour son opération propre qui est sa fin et sa couronne, il n'a été produit que pour elle[1]. Tout ce qui est immortel est doué d'activité. Si notre âme continue à exister, elle conserve des facultés et des opérations.

Les Cartésiens soutiennent que l'âme séparée garde toutes les facultés de l'état d'union, et que leurs opérations s'exercent avec plus d'aisance et de liberté qu'ici-bas. Pour eux, en effet, comme pour tous ceux qui nient l'unité substantielle du composé humain, le corps, bien loin d'être un conjoint nécessaire, un instrument vital, est plutôt un obstacle, « une guenille », dont il faut se débarrasser. Dès lors toutes les puissances et toutes les actions, même celles de la sensibilité, ont pour sujet unique l'âme spirituelle :

[1] Cf. S. Thom., *De Veritate*, q. 19, a. 1.

elles persistent donc avec elle dans la vie d'outre-tombe.

S'il est prouvé, au contraire, que l'âme s'unit substantiellement au corps, que la sensation requiert un sujet matériel comme les objets extérieurs qui agissent sur lui, il devient manifeste que le règne des émotions organiques se termine à la mort. L'âme est la racine de toutes ses puissances, elle les porte en germe dans ses profondeurs, elle ne se conçoit pas entièrement sans elles, et elle ne fait point valoir toutes ses richesses et toute sa vertu quand elle ne joue plus le rôle de la forme végétative et de la forme sensitive. Mais, pour réaliser toutes ces capacités, il faut un instrument et un support; ce sujet immédiat, c'est l'organisme animé, composé vivant de matière et d'âme. La catastrophe finale l'a brisé; donc impossible l'épanouissement des facultés mixtes : plus d'impressions nerveuses, plus de ces douleurs qui proviennent du déchirement ou de la séparation violente des parties; plus de sensation. Cependant, puisqu'elle est la racine de ces facultés, elle les conserve virtuellement et comme retirées au dedans d'elle-même, et, si

un jour elle est réunie à son corps, elle pourra aussitôt, sans création nouvelle et sans miracle particulier, les déployer à l'aise dans l'organisme rétabli.

Elle doit garder en plein exercice les puissances dont elle est la base et le sujet uniques. Même durant l'état d'union elle avait à son sommet des énergies exquises, une intelligence et une volonté qui ne furent jamais mêlées à la matière. Elles vivaient en dehors et au-dessus du terrestre et du sensible, alors que l'âme communiait à notre monde ; cesseraient-elles donc, quand l'âme communie au royaume des esprits? Elles persistent sans aucun doute; mais comment agiront-elles, puisque leur travail, tout en restant en dehors de la matière, requérait en cette vie le concours préalable de l'imagination et des sens? — Ce qui est essentiel à l'opération intellectuelle, c'est d'atteindre un objet spirituel : il y a connaissance lorsque l'esprit immatériel et l'intelligible immatériel se rencontrent, se touchent et s'unissent. Comment cet objet arrivera-t-il jusqu'à l'intelligence? Dans la vie présente, il n'y pénètre qu'après un laborieux voyage et comme par

de longs détours. Il existe bien dans la nature, mais enveloppé de langes sensibles, revêtu de formes concrètes. C'est dans cet état et sous cet aspect qu'il se présente à l'imagination : l'esprit doit exercer sur lui un travail d'abstraction, pour le dégager de ses entraves et le faire resplendir dans son éclat idéal. Ainsi, les sens externes commencent à prendre le moule de l'objet, l'imagination le reproduit dans une représentation plus élevée ; enfin l'esprit par sa puissance de généralisation se forme une nouvelle image d'un ordre infiniment supérieur, l'idée, qui est l'objet dans son état intelligible, spirituel. L'intelligence et l'immatériel se sont unis, la connaissance est faite. Une fois gravées dans l'âme incorruptible, les idées, incorruptibles aussi, ne se perdront plus ; l'âme les emportera avec elle sans pouvoir jamais s'en séparer. Voilà donc l'esprit humain meublé de concepts qui l'accompagneront dans l'éternité.

Si le mode d'intellection qui suppose l'exercice des sens est naturel, il n'est pas le seul possible. L'immatériel, qui est venu d'en bas, ne pourrait-il pas s'introduire d'en haut,

sans passer par l'imagination? Ne peut-il pas être glissé directement par Dieu dans notre esprit comme il fut imprimé dans l'intelligence angélique? L'essentiel, donc, c'est que l'intelligible s'unisse à notre entendement : l'accessoire, c'est qu'il y monte d'en bas ou qu'il y descende d'en haut[1].

Notre âme comporte ces deux procédés de connaissance, parce qu'elle a deux modes d'être[2]. Elle est, par essence, forme du corps humain, et à ce point de vue son état naturel est de s'unir au corps, d'acquérir sa perfection par cet intermédiaire, d'utiliser pour son travail mental les services des facultés inférieures. Mais elle est aussi par essence une forme spirituelle, immortelle, qui touche au rang des substances séparées ; et à ce titre il lui appartient d'exister à la manière des esprits, de comprendre à leur manière, sans avoir besoin de se tourner vers des images sensibles.

Ce dernier procédé, il faut en convenir,

[1] Cf. B. Albert., *De Natura et origine Animæ*, tract. II; S. Thomas, *De Unitate Intellectus contra Averroem*; P. Coconnier, *L'Ame humaine*, p. 349 ss.
[2] Cf. I P., q. 89, a. 1.

n'est pas entièrement naturel. Ce qui est pleinement naturel c'est l'union, car un être qui est essentiellement forme du corps ne jouit de sa pleine vie normale que par le concours des deux éléments. Mais l'état de séparation n'est pas violent non plus. On appelle état violent, forcé, celui dans lequel le sujet est purement passif, qu'il ne supporte point en vertu de sa seule nature, qui lui est imposé par un agent extérieur, de sorte que, si l'action de cet agent vient à cesser, la violence cesse aussitôt. L'âme séparée n'a point ce rôle de passivité, nul besoin d'une influence étrangère pour la maintenir dans cet état, elle y reste d'elle-même. Substance incorruptible, elle possède comme naturellement ce qui est le propre de l'être immatériel, c'est-à-dire vivre sans la matière et en dehors d'elle.

Si ce mode d'exister n'est pas violent, l'opération qui lui correspond ne l'est pas davantage. L'intelligence ne comprend plus à l'aide des images, elle ne raisonne plus ; mais elle ne saurait souffrir d'un changement qui est réclamé par sa condition nouvelle. Elle lit la vérité à la façon des anges : et cette activité,

bien loin de lui être pénible, doit avoir ses suavités et ses charmes, parce qu'elle procède d'un état désormais naturel. Sans doute, toutes les aspirations et toutes les tendances de l'âme ne sont point rassasiées, elle ne déploie pas toutes ses activités, mais ce qu'elle a nécessairement, en sa qualité de substance incorruptible, est déjà une satisfaction : les opérations qui sont la raison d'être de sa vie nouvelle sont une perfection, une jouissance, quoique incomplète, et elles doivent se produire avec aisance et suavité.

On ne saurait donc admettre la théorie qu'un théologien distingué, M. F. Dubois, a exposée dans la *Revue du Clergé français*. Il pense que l'état psychologique des âmes séparées est une peine semblable aux épreuves que subissent les mystiques. Saint Jean de la Croix distingue deux nuits, qu'il appelle encore les purgatoires de l'âme : la nuit dusens et la nuit de l'esprit. Ce sont des « nuits » parce que dans cet état nos facultés spirituelles et sensibles, sevrées des satisfactions habituelles qu'elles trouvaient dans les creatures, sont comme les yeux privés de lumière et plongés dans l'obscurité de la

nuit[1]. La nuit des sens, dit le P. Poulain : 1° est une aridité; 2° avec cette particularité que l'âme ne trouve de facilité qu'à un souvenir *unique*, celui de Dieu; 3° elle a aussi un désir *unique*, celui de posséder Dieu davantage; enfin, 4° cette orientation se fait d'elle-même...

L'ennui résulte de cette aridité. Les facultés s'exaspèrent d'être ainsi désœuvrées. Elles voudraient du mouvement, de la variété; or, les voilà sans cesse condamnées à l'immobilité, à une occupation monotone!... La seconde nuit, ou second purgatoire, est la nuit de l'esprit, parce que les facultés intellectuelles sont dans l'obscurité divine, éprouvent de grandes souffrances à cause de leur inaction[2]. M. Dubois estime que les opérations de l'âme séparée ont quelque chose d'analogue; qu'on peut appeler « *feu spirituel*, cette peine très réelle qui résulte pour les âmes du purgatoire *du mode de fonctionnement anormal de leurs facultés* »; que la peine du sens « ne résulte pas de l'action

[1] *Revue du Clergé français*, t. XXXII, p. 277.

[2] Cf. P. Poulain, *Les Grâces d'Oraison*, deuxième partie, ch. xi et ch. xvi.

d'un agent extérieur, le feu, mais d'une *cause psychologique*, l'extinction des organes des sens moralement nécessaires à la vie spirituelle et la substitution aux opérations habituelles de l'esprit d'un *mode nouveau de connaissance*, l'*intuition*[1]. » — « La nuit des sens est encore sans doute plus épaisse pour les âmes du purgatoire; car en elle les facultés sensibles sont non seulement liées, comme dans les états mystiques, mais éteintes par suite de la dissolution du corps. Donc, l'âme ni ne voit, ni n'entend, ni ne goûte, ni ne sent plus. Elle ne peut se servir de sa mémoire, ni étayer ses conceptions fragiles des images familières : le trésor de l'imagination a sombré dans le naufrage du corps. Toute communication avec les créatures lui est interdite, puisque ce n'est qu'à l'aide de signes sensibles que cette communication pourrait s'établir. Elle gît seule, murée dans sa vie intérieure comme dans une prison très douloureuse.

« La vie intellectuelle, par contre-coup, est gênée dans son fonctionnement normal :

[1] *Revue du Clergé français*, t. XXXII, p. 282, note.

l'intelligence humaine est naturellement une faculté *discursive,* c'est-à-dire une faculté non d'intuition, mais de raisonnement. Cela tient à son union avec le corps : elle n'aperçoit pas immédiatement l'essence des corps avec toutes ses propriétés constituantes dans une vue simple et pénétrante comme l'intelligence angélique, mais elle la dégage des phénomènes sensibles par le circuit du raisonnement. Privée des sens qui lui fournissaient l'aliment de ses conceptions, l'intelligence de l'âme séparée ne peut plus raisonner. Ce n'est pas à dire qu'elle soit incapable de toute idée. Nous croyons que, pour l'âme du purgatoire — comme d'ailleurs pour les âmes séparées en général — Dieu supplée à son impuissance naturelle d'acquérir elle-même ses idées en les extrayant des données sensibles par l'infusion d'idées toutes faites qui lui révèlent certains aspects des choses et en particulier la vérité suprême qui est Dieu lui-même. L'intelligence de l'âme séparée devient *intuitive* comme l'intelligence angélique. Mais l'incapacité pour cette âme de se livrer à ses opérations ordinaires, c'est-à-dire de raisonner, cause peut-être une souffrance

particulière, un sentiment de vide analogue à celui qui fait dire au malade brûlé par la fièvre : « J'ai peine à lier deux idées » ; « je « n'ai plus la force de penser. » En outre, il est permis de conjecturer que l'impossibilité de se tourner vers les images sensibles (*conversio ad phantasmata*), pour y trouver des points de repère et des comparaisons, rend pénible à l'intelligence l'usage de ses idées infuses ou acquises pendant sa vie terrestre[1]. »

Si l'âme séparée éprouve une souffrance à raison de son mode nouveau d'être et d'agir, et si cette peine est le feu du purgatoire, il s'ensuit que, naturellement, toutes les âmes séparées sont en purgatoire, que le feu du purgatoire est jusque dans le paradis! En effet, toutes les âmes séparées, même au ciel, sont privées des sens, de l'imagination, de l'exercice du raisonnement, dans l'impossibilité de se tourner vers les phénomènes sensibles. Si c'est là le supplice du feu, toutes souffrent du feu! Les bienheureux ont aussi, avec leurs actes surnaturels, les conditions *psychologiques* des âmes séparées : si cet

[1] *Revue du Clergé français*, t. XXXII, p. 281-282.

état est la peine du sens, il faut dire que jusqu'à la résurrection, la peine du sens subsistera en paradis, conjointement avec la vision et l'amour béatifiques!

Non, les opérations nécessaires d'un état qui n'est point violent ne sauraient être violentes ou douloureuses. On nous dit que l'âme séparée gît dans sa vie intérieure comme dans une prison. Elle n'est point seule. Elle n'a plus de communications avec les créatures *sensibles*, d'accord; mais ce n'est point là une peine, c'est une situation normale; si son état ne comporte plus des rapports avec notre monde, il exige des relations très vivantes avec le monde des intelligences[1]. On n'est point muré, seul, dans sa vie intérieure, quand on jouit de cette société intellectuelle. Un tel commerce est en soi très agréable. Si nous recherchons ici-bas la conversation d'un esprit supérieur, on comprend que ce soit une jouissance pour une âme de s'entretenir avec tant de nobles âmes.

[1] « *Secundum modum essendi* segregatæ sunt a conversatione viventium, et *conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum*, quæ sunt a corpore separatæ. » S. Thom., I P., q. 89, a. 8.

Les païens eux-mêmes avaient pressenti ce bonheur. « O beau jour, s'écriait Cicéron, que celui où je partirai pour cette assemblée auguste, pour ce divin conseil des âmes, ou je m'échapperai de cette foule et de cette fange terrestre[1]. »

Dans l'état mystique, l'isolement d'avec les créatures corporelles cause une vraie douleur, une sorte de purgatoire, parce que l'âme unie au corps est faite pour ce commerce extérieur et qu'elle en éprouve le besoin ; l'âme séparée, ayant une orientation nouvelle, vivant dans un autre milieu, ne sent plus cette privation. La ligature des facultés pour les mystiques peut occasionner une certaine gêne, parce que l'âme est passive alors qu'elle devrait produire des actes naturels ; la cessation des fonctions sensitives après cette vie n'est point du même ordre, elle n'est point une suspension des puissances *imposée par un agent extérieur*, elle est la conséquence naturelle d'un état désormais normal. Ici

[1] « O præclarum diem, quum ad illud divinum animorum concilium cœtumque proficiscar, quumque ex hac turba et colluvione discedam ! » Cicero, *De Senectute*, 84.

l'âme, bien loin d'être passive, exerce, au contraire toute l'activité propre aux substances séparées.

Son intelligence s'abreuve de lumière, et sa volonté, d'amour. La volonté, en effet, suit l'entendement, et l'amour fait écho à la connaissance. Les âmes ont donc leurs tendresses, et quelles tendresses! Si les amitiés des saints ici-bas sont un de nos plus beaux sujets d'admiration, qu'il serait délicieux le livre qui nous décrirait les amitiés des âmes après le trépas, de celles qui sont confirmées en grâce et dont Dieu est le premier amour!

Nous n'entrerons pas dans ces considérations, mais nous retiendrons que les âmes séparées ont une vie très intense, des opérations naturelles qui doivent se produire avec spontanéité et suavité.

Ces idées deviendront encore plus manifestes quand nous aurons expliqué les divers modes dont se fait la connaissance dans la vie future et la manière dont les âmes se parlent entre elles.

CHAPITRE III

LES DIVERS MODES NATURELS DE CONNAISSANCE DANS LA VIE FUTURE. — LE LANGAGE DES ESPRITS.

Saint Thomas ramène ces modes à trois : « D'abord, par les idées acquises durant la vie terrestre. Ensuite, par les idées que Dieu infuse à l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps. Enfin, par le langage : en voyant les substances séparées, l'âme peut apprendre d'elles la connaissance des choses. Ceci pourtant ne se fait point à son gré, mais plutôt au gré de la substance séparée, qui ouvre son intelligence lorsqu'elle parle et qui la ferme lorsqu'elle se tait[1]. »

[1] *QQ. Dispp., De Verit.*, q. 19, a. 1. — Cf. I P., q. 107.

Examinons chacun de ces cas. D'abord, les idées emportées d'ici-bas persistent dans l'au-delà : incorruptibles tous les deux, l'intelligence et le concept restent unis pour toujours. Sans doute, ces notions ne sont pas utilisées comme en ce monde, par une sorte de retour vers les images, mais c'est un trésor inamissible qui survit au naufrage du corps. La science qui a coûté au savant tant de labeur est restée intacte avec l'esprit qui la portait : les idées une fois gravées dans l'âme y demeurent pour l'éternité.

Ce moyen cependant ne suffit point. Comment feront les enfants dont l'intelligence ne s'est jamais épanouie en ce monde et s'éveille tout à coup dans l'autre? Toutes les âmes, d'ailleurs, subissent au sortir du corps un jugement rigoureux où toute leur existence est rappelée en un clin d'œil. Les idées d'ici-bas, multiples, divisées, abstraites, ne peuvent donner cette instruction complète, détaillée, profonde, et pourtant une, de tout notre passé.

Enfin, l'âme doit faire connaissance avec un monde nouveau qu'elle n'a pu que soupçonner ou entrevoir très vaguement, elle doit

entrer en relation avec une autre société qui sera désormais la sienne. Il lui faut d'autres concepts. Où les puiser?

Durant la vie présente, l'âme peut tabler sur les données acquises, les creuser, les combiner, les diviser, les arranger de diverses manières et, par une sorte d'exploitation, lente ou rapide, curieuse ou féconde, se former des notions nouvelles. Ce procédé mental n'a plus lieu après la mort, car il exige des comparaisons, des spéculations, des raisonnements, et l'âme séparée, qui existe à la façon des esprits, agit aussi et comprend à leur façon, sans discourir ni comparer[1] : par une simple induction et en une seule lecture, elle aperçoit dans ses concepts tout ce qu'elle pourrait acquérir ici-bas par la longue série de ses réflexions et de ses déductions.

D'ailleurs, ce genre de travail lui serait-il possible, il ne lui fournirait pas la connaissance exacte du milieu où elle doit vivre, car les idées engendrées par l'abstraction n'ont qu'une lointaine analogie avec les réalités de l'ordre spirituel.

[1] Cf. I P., q. 58, aa. 3 et 4.

Pourra-t-elle, du moins, tirer des concepts nouveaux de ce monde intelligible qui est devenu son élément? L'école de Scot enseigne que les anges, et par conséquent aussi les âmes séparées, peuvent avoir des idées puisées directement dans les objets. Le B. Albert pense que l'intelligence peut exercer son pouvoir d'abstraction sur les choses aussi bien que sur les images : dans la vie présente elle abstrait des images, après la mort elle abstrait des choses, et amasse de cette manière des trésors d'idées[1]. Saint Thomas et la plupart de ses commentateurs repoussent ces hypothèses[2].

Nous ne croyons pas non plus que les anges ou les âmes séparées puissent extraire leurs idées du monde qui les environne. Toute connaissance exige l'union de l'objet avec la faculté. Comment se fera ce contact? Dans notre condition présente les réalités extérieures peuvent agir sur nos sens, imprimer

[1] *De Natura et Origine Animæ*, tract. II, c. 16.

[2] Cf. IP., q. 55, a. 2, q. 57, a. 2, q. 89, a. 7; *Cont. Gent.*, c. 92 et 94; *De Veritate*, q. 8, a. 9, q. 19, aa. 1 et 2. — Dom Laurent Janssens se sépare sur ce point de l'école thomiste. Cf. t. VI, *De Deo Creatore et de Angelis*, pp. 649, ss.

en eux leur ressemblance et parvenir de la sorte jusqu'à l'imagination : elles s'introduisent par là dans l'âme, et l'intelligence, qui s'appuie sur la même essence que l'imagination, comme deux rameaux sur le même tronc, peut agir sur l'objet qui lui est ainsi présenté, exercer sur lui son pouvoir d'abstraction et par ce travail répété enfanter des idées. Mais après la mort les objets ne nous sont plus unis de cette manière, puisque l'imagination fait défaut. Comment pénétreront-ils dans l'intelligence? Ils devraient pour l'atteindre passer par la substance, ce qui est impossible. La créature n'opère qu'en exécutant un changement : le génie le plus inventif, l'ange le plus parfait, sont incapables de produire le fond premier sur lequel se dépense leur activité : tout leur rôle consiste à modifier.

Or, cette modification, qui est purement accidentelle, n'atteint que les qualités du dehors : la substance n'est saisie qu'indirectement, à raison de ses accidents extérieurs. Nous pouvons bien porter la main sur la substance matérielle qui a des accidents au dehors, mais nous restons impuissants en

face de la substance spirituelle. Les propriétés, les qualités, en un mot, les accidents de celle-ci sont simples et immatériels comme elle : ils ne se projettent pas à l'extérieur, ils sont au dedans, comme enfermés et abrités dans l'intime de la substance. Pour les toucher il faudrait donc passer par l'essence elle-même et avoir prise sur elle. Or, l'opération de toute créature étant nécessairement accidentelle n'atteint que ce qui lui est mesuré et proportionné, c'est-à-dire les accidents : point d'action directe sur la substance. Donc, après cette vie, les réalités du dehors ne peuvent agir sur l'âme ni s'unir à elle, soit à l'intérieur de l'essence, soit dans l'intelligence, soit dans la volonté. La Trinité seule peut pénétrer dans l'esprit et s'y installer comme dans son sanctuaire : *Sola Trinitas menti illabitur* [1]. La manifestation des objets inconnus avant la mort devra donc se faire au moyen d'idées infusées par Dieu.

Telle est la théorie de saint Thomas, qui s'appuie sur une magnifique doctrine de saint

[1] Cf. S. Thom., I P., q. 56, a. 2, arg. 3; III P., q. 8, a. 8, ad 1, et q. 64, a. 1.

Augustin [1]. Dieu créa en même temps la substance spirituelle et la substance corporelle; il y eut dès l'origine une double émanation des choses : l'une réelle dans le monde extérieur, l'autre idéale dans l'esprit angélique, c'est-à-dire, tandis que le Seigneur réalisait au dehors la nature sensible, il en imprimait l'image dans les anges, par des idées puissantes qui leur permettent de lire l'ensemble de l'univers.

Qui ne voit un intéressant rapprochement entre la création des anges et la séparation de l'âme d'avec le corps? C'est à ce moment que l'âme commence une sorte d'existence angélique : c'est alors aussi qu'elle doit participer au mode de la connaissance des substances séparées, recevoir des idées infuses, comme celles des célestes esprits [2].

Ces concepts descendus d'en haut ne con-

[1] *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. VIII, *P.L.*, XXXIV, 269, 270.

[2] « *Quando* habebit esse a corpore absolutum, *tunc* recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt, sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat... Anima post mortem intelligit per species *in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas.* » S. THOMAS, q. 19, *De Verit.*, a. 1.

viennent pas aux âmes aussi bien qu'aux anges, comme l'armure d'un géant est trop pesante pour un simple soldat. Dieu cependant peut les adapter à la mesure de l'intelligence humaine par un procédé qui n'a rien de miraculeux. Dans la vie présente, l'infusion des idées est gratuite et extraordinaire, parce qu'il est de notre condition native que nous cueillions la science dans le champ de l'univers sensible; mais après la mort, puisqu'il est naturel à l'âme d'exister à la manière des substances spirituelles, il lui est comme naturel aussi de comprendre à leur manière, c'est-à-dire par des idées infuses; et la Providence, qui est toujours libérale, se doit à elle-même de pourvoir aux divers êtres selon leur état et leurs besoins actuels.

L'ange par ses seules idées ne lit point les pensées intimes des autres anges; il faut qu'elles lui soient manifestées par la parole. Les substances séparées, qui forment une véritable société, doivent avoir entre elles de vivantes et incessantes communications; et c'est cet échange intellectuel de concepts et de désirs, de pensées et de volontés, qui s'appelle le langage des esprits.

Comment s'établissent ces rapports ? Ce n'est point à l'aide de certains signes, procédé trop précaire, qui convient seulement à notre condition présente : lorsqu'il y a intuition, comme chez les pures intelligences, il n'y a point d'effet connu avant la cause ni de signe manifesté avant l'objet signifié. Ce langage ne consiste pas non plus dans une action physique par laquelle un esprit imprimerait son concept dans un autre esprit : il faudrait pour cela avoir prise sur la substance elle-même, ce que nous avons déclaré impossible. La théologie thomiste résout assez heureusement la difficulté [1].

Parler requiert ici trois conditions : il faut d'abord que l'obstacle qui voile la pensée soit écarté ; ensuite que le sujet auquel on s'adresse puisse saisir la communication ; enfin que le secret soit gardé, puisqu'il s'agit de faits occultes et intimes. Ce qui cèle le concept mental ce n'est plus la muraille du corps, tombée par le trépas, c'est la volonté seule, maîtresse absolue de son intérieur et à laquelle rien ni personne ne peut arracher

[1] Cf. I P., q. 107, a. 1, et *QQ. Dispp.*, *De Verit.*, q. 9, aa. 4, 5, 7.

son secret. Cet empêchement disparaît par le fait qu'un esprit se met en rapport avec un autre : en se tournant vers lui, il oriente sa pensée vers la sienne, il la lui ouvre tout entière, et il semble que désormais les concepts de l'un et de l'autre vont se parler tout seuls, comme les yeux aux yeux.

L'autre substance pourra comprendre. Les idées infusées par Dieu représentent à un moment donné tout ce qui a trait à l'âme à cet instant précis. La Providence, qui ne fait point les choses à demi, accorde libéralement ce que réclament les nécessités ou les convenances; elle se doit à elle-même d'éclairer l'esprit et de lui imprimer la motion efficace pour qu'il saisisse ce qui l'intéresse actuellement. Or, qu'une âme se tourne vers lui et désire l'entretenir, cela le touche au premier chef : il reçoit donc de Dieu le concours voulu, il est illuminé, il a compris : c'est fait, deux intelligences se sont parlé.

Le secret est gardé, car la volonté, qui ouvre son intérieur à une âme, peut le tenir fermé pour les autres.

Ainsi s'accomplissent ces mystérieux échanges, ces rapides paroles par lesquelles une

âme raconte à d'autres ses pensées, ses volontés, ses désirs, ses amours.

Voilà, en dehors de la vision béatifique et des révélations gratuites, les trois modes de connaissance dans la vie d'outre-tombe : les idées acquises, les idées infuses, les communications du langage intellectuel. Il reste un autre moyen naturel de comprendre : par l'essence même de l'âme. Et ceci nous amène à cette autre question : Que connaissent donc les âmes séparées?

CHAPITRE IV

CE QUE SAVENT LES AMES SÉPARÉES

D'abord, l'âme se voit elle-même par elle-même. Il lui suffit pour se voir qu'elle soit présente à elle-même et qu'elle soit visible à son propre regard. Durant l'état d'union, elle est bien présente, mais non point comme objet de sa connaissance, elle n'est point visible, parce que, liée au corps, elle subit des conditions qui la voilent à ses yeux. Au lieu de l'intuition libre et complète, elle doit pour se comprendre recourir à une longue et rigoureuse analyse[1]; elle réfléchit sur ses

[1] « L'essence des esprits et celle des corps nous sont inconnues, avoue Th. Reid. Nous connaissons certaines propriétés des uns et certaines opérations des autres, et c'est par là seulement que nous pou-

actes, et c'est après ce minutieux examen qu'elle infère sa propre nature[1]. Mais à la mort toutes les enveloppes se déchirent, tous les obstacles tombent ; l'âme se montre toute nue et toute brillante devant sa propre intelligence, elle s'aperçoit tout entière avec les splendeurs de son essence et les richesses de ses facultés. Notre âme étant de sa nature lumière et beauté, cette révélation totale, cette facile contemplation est déjà pour elle une source de pures délices. Comme elle est le miroir des autres âmes, elle n'a qu'à se regarder pour savoir ce qu'est ce monde harmonieux que forme l'humanité de l'au-delà. Son essence pourtant ne suffit point pour lui révéler les natures individuelles, l'existence singulière de chaque âme, car c'est précisément dans ces particularités qu'elle se distingue des autres.

Par le fait qu'elle est à la base du monde intellectuel, elle se rend compte de ce qui

vons les définir, ou plutôt les décrire. » *Essai sur les facultés intellectuelles*, Essai I, ch. 1.

[1] Cf. I P., q. 87. — Saint Thomas insiste fréquemment sur cette nécessité d'étudier les actes de l'âme. Il a pratiqué aussi cette méthode d'*introspection* que la psychologie moderne devait rendre si célèbre.

est au sommet, elle puise en elle-même la notion des puissances angéliques, elle entrevoit le royaume des esprits ; notion cependant inachevée, car son essence ne réfléchit qu'imparfaitement ces substances dont la taille et la splendeur la dépassent à un tel degré.

Enfin, si elle s'aperçoit telle qu'elle est, elle voit qu'elle porte la marque de son Auteur, qu'elle a reçu son empreinte, qu'elle est son image : elle lit au dedans d'elle-même le nom de Dieu. Ce n'est point la vision, ce n'est point le concept intuitif, mais cette lecture est supérieure à toutes les connaissances fragmentaires que nous avons de Dieu ici-bas, le miroir de l'âme étant bien plus fidèle que celui de la nature, même quand celle-ci réunit tous les charmes du gracieux et toutes les beautés du sublime [1].

Le second mode se fait, avons-nous dit, par les idées que l'âme a emportées de ce monde. Elle relira après la mort tout ce qu'elle a écrit pendant la vie, car rien ne s'efface de ce qui est imprimé une fois dans l'esprit. Si les

[1] Cf. I P., q. 56, a. 3 : « Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint. »

facultés sensitives ont sombré avec le corps, la mémoire intellectuelle est restée debout : l'âme peut revivre tout son passé, se redire les doux noms de ceux qu'elle a aimés et qu'elle aime toujours, se remettre devant les yeux les actions vertueuses qui sont maintenant la cause de ses joies ; ou bien elle est obligée de revoir malgré elle la longue trame des fautes et des crimes qui font maintenant sa honte et son remords.

Sans avoir besoin de passer par les détours de l'induction et de la déduction, elle embrasse par un simple regard dans ses idées acquises tout ce que le travail de la réflexion et de la spéculation pourrait en tirer. L'intelligence après la mort marche encore plus vite que le génie ici-bas. Quelque puissant qu'on le suppose, le génie doit suivre les circuits des trois actes de l'entendement : appréhension, jugement, raisonnement; et, s'il lui est possible de hâter la marche et d'abréger la route, il n'arrive point à supprimer toutes les étapes.

Pour l'âme séparée il n'y a point d'étape : elle est arrivée aussitôt que partie. Elle possède bien une science véritable, car elle per-

çoit les effets dans leurs causes, les conséquences dans les prémisses, mais elle n'a point les conditions imparfaites de notre connaissance discursive : nous arrivons au terme par bonds successifs ; c'est par un seul acte que l'intelligence séparée saisit les principes et la conclusion. Ainsi, nos défunts par l'activité naturelle de leur esprit, qui est devenu semblable à celui des anges, et en lisant jusqu'au fond de leurs idées, entrevoient les multiples applications qui y sont contenues en germe, c'est-à-dire ces découvertes, ces inventions de l'ordre physique, moral ou philosophique, qui sont la gloire du génie ici-bas[1].

L'âme dans l'au-delà utilise mieux que dans la vie présente ses idées acquises. Ici, le corps, qui fournit un concours instrumental avec l'apport des images sensibles, gêne souvent le travail prolongé de l'abstraction[2];

[1] « Si haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, *statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari potest.* » 1 P., q. 58, a. 3.

[2] « Le travail intellectuel accélère le cœur, augmente la pression sanguine dans les artères périphériques, donne lieu à des phénomènes de vaso-

après la mort, l'esprit émancipé peut approfondir ses concepts sans entrave et sans fatigue. Ici, les procédés de la spéculation sont compliqués, difficiles à suivre, et plus d'une fois le sophisme se glisse imperceptiblement dans les déductions réputées infaillibles ; dans l'autre vie, on voit les conclusions, même lointaines, avec cette certitude et cette aisance qui nous font admettre les principes et les maximes. On possède d'emblée et à la manière des axiomes toutes les conquêtes du raisonnement[1].

Le troisième mode de connaissance est celui des idées infuses. Elles dérivent de la lumière infinie et sont un raccourci de la science divine. Elles représentent d'abord Dieu, principe et fin. Ce n'est point, sans doute, l'image adéquate, car rien de créé ne saurait traduire Dieu, mais c'est une notion précise, distincte, qui fait comprendre comment il est créateur, quels sont ses droits à

constriction périphérique qui modifient la forme du pouls et augmentent le volume du cerveau. Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus intense. » E. Gley, *Etudes de psychologie physiologique et pathologique*, p. 94.

[1] Cf. I P., q. 58, aa. 3, 4, 5.

l'égard de l'humanité, ce qu'il a fait pour l'âme, comment il est son centre, son terme, sa béatitude. Plus de ces ignorances absolues de Dieu après la mort. Sans parler des certitudes que procurent au ciel la vue immédiate, en purgatoire la foi, tous les défunts ont de Dieu une connaissance supérieure à notre théologie naturelle; car le jugement particulier qu'ils ont subi implique une manifestation claire des attributs de Celui qui est leur juge et leur rédempteur, de sa justice, de sa miséricorde, ainsi que de ses voies touchant le salut du genre humain.

L'âme connaît ensuite le monde spirituel qui est son nouveau royaume, les âmes et les anges. Son essence ne lui en présentait qu'une notion spécifique ou générique, ses idées acquises ne lui fournissaient que des analogies; ses idées infuses lui donneront l'intuition des créatures immatérielles. Elles n'épuisent pas, elles n'égalent pas l'intelligibilité de l'ange, qui est dans une sphère plus haute, mais elles le montrent exactement tel qu'il est avec sa substance et ses facultés.

Puisqu'elles sont une imitation de la science divine et que l'âme séparée a une sorte d'être

angélique, elles doivent représenter, comme celles de l'ange, l'ensemble de la création soit corporelle soit spirituelle, l'ordre physique et l'ordre moral de l'univers. Que l'âme n'y lise point toutes les particularités et tous les détails que les anges ont si vite saisis, que sa connaissance manque de précision pour certains points, cela ne doit point nous étonner, puisque ces concepts sont trop grands pour sa taille, mais ils lui en apprennent plus que tous nos livres humains. Oui, les morts en savent plus que nous : leurs idées intuitives leur donnant la mesure exacte des réalités, ils ont l'intelligence satisfaite ; les énigmes du monde physique, les questions philosophiques de la vérité, les problèmes du bien et du mal sont pour eux définitivement résolus.

Ce ne sont point des assertions gratuites. Tout cela est réclamé par l'état nouveau qui est fait aux âmes : s'il est vrai qu'elles sont désormais dans la condition des substances séparées, elles doivent connaître au moins d'une manière générale ce que les anges savent d'une science détaillée.

Les faits singuliers de l'ordre matériel

n'ont pu être rappelés complètement par les idées acquises : il aurait fallu pour cela le concours de l'imagination, qui fait désormais défaut. Ils sont reproduits par les idées infuses[1].

Celles-ci, empruntant leur perfection à la science divine, qui s'applique et à l'ensemble et aux détails, décrivent toutes les faces de la réalité : une seule suffit à l'ange, au dire de saint Thomas[2], pour embrasser tous les individus de la même espèce avec toutes leurs différences et tous leurs points de vue particuliers, car ce ne sont là que des applications contenues et portées dans l'espèce. Les âmes, moins exercées que les anges à regarder dans ce livre qui n'est point fait directement pour elles, n'y voient pas tout ; mais on peut établir comme règle qu'elles connaissent tous les faits singuliers qui se réfèrent spécialement à elles dans leur monde ou dans le nôtre.

Il semble que cela soit dû à la perfection naturelle de l'intelligence séparée. Quoi qu'il

[1] Cf. S. Thomas, *QQ. Dispp., De Verit.*, q. 19, a. 2, q. *De Anima*, a. 20, ad 1 et 2.
[2] *Quodlib.*, II, a. 3.

en soit des damnés, ce principe, qui est admis pour les bienheureux[1], ne doit pas être entièrement contesté pour les défunts du purgatoire : leur condition intellectuelle, d'une part, et leur titre d'amis de Dieu, d'autre part, leur donnent droit à connaître ce qui les intéresse sur la terre. L'âme sait donc où est son corps, car qu'est-ce qui la touche de plus près que ce compagnon de sa première existence qui vécut de sa vie et qu'elle doit reprendre un jour? Elle sait les prières qu'on fait pour elle, et parce qu'elle en éprouve du soulagment et parce que la reconnaissance est pour elle un devoir plus sacré encore que pour nous. Elle ne doit pas ignorer totalement ce qui intéresse ses parents et ses amis : les affections légitimes et saintes, que le trépas, bien loin de les briser, a consacrées et rendues plus pures, demandent que l'âme ne soit pas tout à fait sans nouvelles de ceux qui ont tant pleuré son départ et qu'elle

[1] « Magis tamen videtur dicendum, secundum sententiam Gregorii, quod animæ Sanctorum Deum videntes omnia præsentia quæ hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis æquales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quæ apud vivos aguntur non ignorant. » I P., q. 89, a. 8.

chérit elle-même plus tendrement encore que pendant la vie. Et puis, la communion des saints réclame des rapports vivants, comme un flux et un reflux, entre les trois Églises : les militants de la terre, les débiteurs du purgatoire, les triomphateurs du ciel, ne sont pas entièrement séparés et isolés les uns des autres.

Nous croyons donc à une présence de nos défunts avec nous par la pensée. Notre état de voie, notre manière de comprendre par les sens ne comportent pas une intuition du monde futur, et c'est pourquoi nous ne voyons pas nos chers disparus, pas plus que nous n'apercevons notre ange gardien ; mais le mode d'intellection propre aux substances séparées, les conditions spéciales de leur état, permettent et demandent ces communications.

On aime à redire qu'il n'est point de distance pour le cœur : la pensée et l'amour de nos défunts sont affranchis plus complètement encore de ces conditions de l'espace. Notre connaissance à nous, empruntée au monde extérieur, dépend de la présence des objets, nous ignorons ce qui est loin de nous ;

mais les idées pour les âmes et pour les anges, parce qu'elles dérivent de la lumière divine, représentent avec la même facilité ce qui est près et ce qui est lointain[1].

L'âme sait donc ce qui l'intéresse dans notre humanité. Quant au reste, elle n'a pas à s'en occuper; soustraite à la conversation des mortels, nos nouvelles à sensation ne l'émeuvent plus, elle n'aspire qu'au suave commerce des esprits.

Enfin les idées infuses décrivent à chaque âme tout ce qu'elle doit connaître dans son nouvel état. Elles lui rappellent en un seul tableau tous les faits de sa vie, actes, paroles, désirs et pensées, car le jugement divin a porté sur tout cela: elles lui montrent son nouveau séjour, la société spirituelle qui est devenue la sienne: en un mot, tout ce qu'elle a à savoir et qui n'était reproduit ni dans son essence, ni dans ses idées acquises.

Le dernier mode, c'est le langage intellectuel. L'âme apprendra de cette manière tout ce que les anges ou les autres âmes voudront lui annoncer. Les défunts qui arrivent de

[1] Cf. I P., q. 89, a. 7 : « Distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem. »

cette terre portent à ceux qui sont partis depuis longtemps les nouvelles de notre monde : *Possunt etiam facta viventium... cognoscere... per animas eorum qui hinc ad eos accedunt*[1]. Les amis peuvent se raconter leurs joies, leurs peines, leurs espérances. Le champ de ces communications est immense, comme celui de l'affection et de l'amitié.

Enfin, sans parler de la vision béatifique, il peut y avoir des révélations, des apparitions des anges ou de la Sainte Vierge ; mais cette étude nous engagerait dans un autre sujet.

Ce que nous avons dit suffit à montrer que la psychologie de l'âme séparée est pleine d'intérêt et que l'existence d'outre-tombe est la vie intellectuelle dans toute son intensité.

[1] I P., q. 89, a. 8, ad 1.

CHAPITRE V

LE MOUVEMENT DES AMES SÉPARÉES. LES APPARITIONS

Avec cette vie de pensée et d'affection, les morts jouissent-ils de cette autre activité qui est le mouvement? Il paraîtra évident que l'âme et l'ange puissent changer de lieu si l'on réfléchit qu'ils pourraient à la rigueur n'être nulle part. La substance spirituelle, indépendante de toute matière, n'a point besoin pour exister d'un lieu, qui est nécessairement corporel. Si Dieu avait jugé bon de créer les anges avant le monde, ils auraient vécu en dehors de tout espace ; si à la fin des temps il anéantissait l'univers visible en ne conservant que les âmes, celles-ci continueraient à exister sans être dans aucun lieu.

Ces hypothèses sont, sans doute, chimériques[1], mais elles nous font comprendre d'une façon tangible comment les esprits sont affranchis et de la matière et de l'espace. S'ils sont dans un lieu, ce n'est donc point par leur substance, mais par leur opération. Toucher un lieu pour les esprits, c'est y agir, car le contact ici ne peut se faire à la manière des êtres étendus, qui ont une quantité et des dimensions. Pour l'ange et pour l'âme être dans un lieu naturel c'est y opérer librement, être dans un lieu violent c'est y souffrir contre leur volonté[2].

Cette doctrine, évidemment, ne peut être comprise que par ceux qui professent la spiritualité absolue de notre principe vital. Les anciens croyaient que les âmes après la mort

[1] Nous savons, en effet, que les anges furent créés en même temps que la nature corporelle : « *Simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundam ; *ac deinde* humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Conc. Later., IV, cap. *Firmiter*, Denzinger, 355. Il est également certain que rien ne sera jamais anéanti : « Simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur. » S. Thomas, I P., q. 104, a. 4.

[2] Cf. I P., q. 8, a. 2, q. 52, aa. 1 et 2.

sont contenues dans une enveloppe très ténue, très légère : elles sont comme des fantômes, des ombres, *manes*, non point des esprits purs. Nos modernes spirites renouvellent ces erreurs avec leur théorie du *périsprit*. Le périsprit est comme la gaine diaphane, comme la robe brillante et presque immatérielle dans laquelle s'abrite l'âme après le trépas, par laquelle elle se manifeste et se meut. C'est, sous une autre forme, la vieille conception des platoniciens. Ils pensaient que l'âme a un corps incorruptible par lequel elle s'unit à notre corps corruptible et dont elle ne se sépare jamais, même dans l'au-delà. D'autres imaginèrent qu'elle a pour vêtement une sorte d'esprit corporel ou même la lumière, la quintessence[1]. D'après ces rêveurs, l'âme, nécessairement attachée à une enveloppe, ne saurait être entièrement affranchie du lieu.

[1] « Quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura quintæ essentiæ. » S. Thomas, I P., q. 76, a. 7.

Inutile de réfuter ici ces absurdités. Il est certain, d'une part, que l'âme est absolument spirituelle et même que la raison toute seule peut démontrer cette spiritualité[1]; l'Église affirme, d'autre part, que l'âme est la forme du corps humain par elle-même et sans aucun intermédiaire: *Per se atque immediate corporis forma*[2]. Mais, si elle est pur esprit, si elle s'unit au corps sans aucun intermédiaire, il est manifeste qu'elle n'est pas contenue dans une gaine et que, sortie de ce monde, elle est affranchie de toute entrave terrestre, qu'elle peut être indépendante du lieu.

En fait cependant et par la volonté positive de Dieu, les âmes sont dans un lieu spécial. C'est une doctrine très autorisée dans

[1] La S. C. de l'Index, dans un décret approuvé par Pie IX, le 15 juin 1855, obligea M. Bonnetty à souscrire cette proposition : *Ratiocinatio... animæ spiritualitatem* cum certitudine probare potest. Denzinger, 1506. — La S. C. des Évêques et Réguliers fit promettre à M. Bautain « de ne jamais enseigner qu'avec la raison toute seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ». Cf. De Régny, *L'Abbé Bautain*, pp. 333-338.

[2] Cf. Epist. Pii IX *ad Archiep. Colon.*, 15 juin 1855, Denzinger, 1509.

l'Église catholique que le souverain Juge leur assigne aussitôt après la mort une demeure glorieuse, douloureuse ou ignoble, selon qu'elles l'ont méritée : le paradis, le purgatoire, l'enfer, ne sont pas seulement trois états, mais encore trois lieux [1].

Une fois fixée dans son séjour, l'âme ne doit pas en sortir régulièrement. Elle est exclue de la conversation des vivants, elle n'a plus de relation sensible avec notre univers. Elle n'est point, par ailleurs, comme l'ange, messagère par nature. Les anges viennent fréquemment sur la terre, parce que leur office est d'être intermédiaires entre les deux mondes, et qu'ils ont à exercer une mission surnaturelle à l'égard des élus qui luttent ici-bas [2]. L'âme est essentiellement forme du corps humain ; c'est par lui qu'elle exerce sa vie de relation : séparée de lui, elle n'a plus de rôle à jouer avec la nature visible.

Toutefois, elle n'est pas condamnée à l'inertie : très active et très parfaite, elle

[1] Cf. S. Thomas, *Supplem.*, q. 69.

[2] « Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis? » *Heb.*, I, 14.

pourra, si Dieu le permet, se mouvoir par ses propres facultés. L'intelligence et la volonté suffisent aux substances purement spirituelles pour tout ce qui leur est nécessaire ou utile : leur commandement efficace les transporte d'un lieu à un autre[1]. Les esprits, indépendants par nature des conditions de l'espace, peuvent s'affranchir des distances, brûler les étapes, arriver aux points extrêmes sans passer par les milieux[2]. Les âmes peuvent donc, selon les dispositions de la Providence, soit dans leur intérêt et pour obtenir des prières, soit pour notre instruction, sortir de leur séjour et se montrer aux regards des mortels : *Secundum dispositionem divinæ providentiæ aliquandò animæ separatæ, a suis receptaculis egressæ, conspectibus hominum præsentantur*[3]. Nier catégoriquement toutes les apparitions, c'est vouloir ne rien comprendre à la vie des saints, qui fournit

[1] Cf. S. Thomas, q. 16, *De Malo*, a. 1, ad 14, et Opusc. 11, a. 3.

[2] « Substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium vel sine medio. » I P., q. 53, a. 2.

[3] S. Thomas, *Supplem.*, q. 69, a. 3.

cependant les plus belles pages à l'histoire de l'humanité. « Les bienheureux se présentent souvent avec l'extérieur qu'on leur a connu sur la terre, ou encore tels qu'on a coutume de les peindre et de les représenter. Ils apparaissent aussi revêtus des insignes de leur dignité ou de leur profession, avec les habits et les ornements de l'évêque, du prêtre, du lévite, du religieux... Toujours leur physionomie respire quelque chose de pur, de céleste, et laisse une suave émanation de vertu et de sainteté. En général, ils se montrent au sein de la lumière, qui leur sert de vêtement[1]. » — Les âmes du purgatoire se présentent toujours dans une attitude qui excite la compassion, tantôt sous les traits qu'elles avaient de leur vivant ou à leur mort, avec un visage triste, des regards suppliants, en habits de deuil avec l'expression d'une douleur extrême ; tantôt comme une clarté, une nuée, une ombre, une figure fantastique quelconque, accompagnée d'un signe ou d'une parole qui les fait reconnaître. D'autres fois, elles accusent leur présence par des gémis-

[1] Ribet, *La Mystique divine*, ch. ix.

sements, des sanglots, des soupirs... ou par des coups, des frappements à la porte, des bruits de chaînes, des bruits de voix[1]. » — « Pour les damnés, ils revêtent toujours une forme qui permet de les reconnaître: Ils ont cependant de commun avec les anges maudits la violence, la rage et le désespoir, les rugissements, les grognements, les grincements, les clameurs, les bruits tumultueux, les voix inarticulées, les blasphèmes, les imprécations, les injures ; et aussi, parce que c'est leur commun châtiment sensible, le feu et la flamme, la laideur repoussante et l'odeur fétide. Comme signes particuliers des damnés, on peut ajouter les actes des passions et des vices qui ont été la cause de leur damnation, comme de dérober de l'argent ou d'autres objets, boire, manger avec excès, afficher la licence et l'impudicité, menacer avec colère[2]. »

Comment se produisent ces apparitions ? L'ordre naturel veut que ce soit par le ministère des anges. Nous avons rappelé que l'ange est par office messager entre les deux mondes; il peut à son gré mouvoir les corps, parce

[1] Ribet, *ibid.*, ch. x.
[2] Idem, *ibid.*, ch. xii.

qu'il n'est lié essentiellement à aucun d'eux. L'âme, au contraire, forme substantielle du composé humain, ne meut les autres corps que par l'intermédiaire du sien : séparée de lui, elle n'a plus d'action à exercer sur la création matérielle[1].

Mais ce que la nature n'a point accordé, Dieu peut l'octroyer gratuitement. La grâce avait donné aux saints ici-bas d'opérer des miracles, pourquoi la gloire ne leur donnerait-elle pas d'apparaître à leur gré? La béatitude complète requiert, en effet, que l'âme ait à son service une vertu divine qui lui permette de mouvoir les corps à la façon des anges, dont elle est devenue l'égale, et de faire surnaturellement ce qu'ils font par nature. Saint Thomas revendique pour les élus la faculté glorieuse de se manifester à nous quand ils le désirent : *per quam possint apparere viventibus, cum voluerint*[2].

Pour les damnés, il est clair qu'ils ne peu-

[1] Cf. S. Thomas, I P., q. 117, a. 4.

[2] « Non est inconveniens ut ex virtute gloriæ aliqua potentia animabus sanctorum detur, per quam possint apparere viventibus, cum voluerint; quod alii non possunt nisi interdum permissi. » *Supplem.*, q. 69, a. 4.

vent apparaître que par une dispense toute spéciale de Dieu. Quant aux âmes du purgatoire, elles n'ont pas droit à cette puissance, dérivée de la gloire, de mouvoir les corps et de se montrer aux vivants ; mais, puisqu'elles sont les amies du Seigneur, qu'elles font toujours sa volonté, il y a certaines convenances à ce que Dieu exécute quelquefois leur volonté aussi et leur communique transitoirement ce qui est l'apanage habituel des bienheureux. Dans ces apparitions extraordinaires, les âmes du paradis ont, en vertu de la gloire et par les conditions mêmes de la béatitude, *ex virtute gloriæ*, les âmes souffrantes amies de Dieu ont, par faveur gratuite et passagère, le pouvoir qui est naturel aux anges. Elles peuvent donc, comme ceux-ci, agir sur la matière. Elles ne viennent point ranimer leur propre corps, ce qui serait une résurrection anticipée, elles prennent des corps formés pour la circonstance avec les éléments ambiants qui se prêtent le mieux à ces sortes de représentations.

Tels sont les deux modes d'apparitions ; le mode normal, par le ministère des anges,

messagers officiels entre l'invisible et nous ; le monde surnaturel lorsque l'âme vient elle-même en vertu d'un pouvoir qui découle de la gloire ou qui est communiqué par Dieu.

Dans quel cas y a-t-il apparition personnelle ou intervention angélique, nous n'avons aucune règle qui nous permette de le discerner avec une certitude absolue. Les théologiens admettent communément que l'âme de Samuel apparut elle-même à Saül, parce que l'auteur de l'*Ecclésiastique* déclare que Samuel fut prophète après sa mort[1]. C'est bien aussi Moïse en personne qui se présenta à Notre-Seigneur au jour de la Transfiguration[2]; car le Sauveur n'avait pas à s'entretenir avec un ange, mais avec le législateur lui-même de l'Ancien Testament. « L'âme de Moïse vint elle-même, dit saint Thomas, non point avec son propre corps, mais avec un corps formé pour la circonstance, comme ceux par lesquels les anges ont coutume de se révéler. Elie, au contraire, vint avec son propre corps, descendu non point du ciel,

[1] Cf. *I Reg.*, XXVIII; *Eccli.*, XLVI, 23.
[2] MATTH., XVII; MARC., IX; LUC., IX.

mais du lieu mystérieux où le char de feu l'avait emporté [1]. »

Quoi qu'il en soit des autres apparitions, il est certain que les âmes séparées ne se montrent point au gré d'un évocateur, comme le prétendent nos spirites. Les élus ont bien le pouvoir de se manifester, mais il est clair qu'ils ne sont pas soumis aux ordres d'un médium et qu'ils ne se serviront pas de leur vertu glorieuse pour venir satisfaire une curiosité malsaine et battre en brèche les dogmes du christianisme. Les âmes du purgatoire n'ont pas cette puissance, et d'ailleurs, justes et saintes comme elles sont, elles ne se prêteraient jamais à ces pratiques criminelles. Les damnés, sans doute, s'y prêteraient volontiers, mais ils sont captifs, et Dieu ne leur communiquera point des forces nouvelles dont ils abuseraient pour la perte des vivants.

Ces apparitions, quand elles ne sont pas l'effet de la supercherie, sont l'œuvre des démons. Les mauvais anges ont un pouvoir naturel sur la nature sensible ; ils peuvent mouvoir les corps, produire des sons, prendre

[1] III P., q. 45, a. 3, ad 2.

des formes et des apparences fantastiques pour séduire l'aveugle humanité. C'étaient eux qui se manifestaient dans les oracles du paganisme, qui faisaient parler les tables à l'époque de Tertullien[1] : ce sont eux qui trompent encore les pauvres mortels toujours avides de mystérieux.

Ce spiritisme tombe donc sous les terribles anathèmes portés par Dieu contre tous ceux qui consultent les démons[2] ; et nous comprenons ces graves recommandations du concile de Baltimore : « Nous exhortons dans le Christ tous les fidèles à ne favoriser d'aucune manière le spiritisme, pas même indirectement. Qu'ils se gardent d'assister, même par curiosité, à aucune de ses séances. Ceux qui entrent dans la maison du diable doivent craindre qu'ils ne soient pris à ses pièges et ne deviennent les esclaves de sa tyrannie[3]. »

[1] « Porro si et magi phantasmata edunt, et jam defunctorum infamant animas ; si pueros in eloquium oraculo elidunt, si multa miracula *circulatoriis præstigiis* ludunt, si et somnia immittunt habentes semel invitatorum angelorum et dæmonum assistentem sibi potestatem, per quos et *capræ et mensæ divinare consueverunt.* » TERTULL., *Apolog.*, c. 23, *P. L.*, I, 410-411.

[2] *Levit.*, x, 6.

[3] CONC. BALTIM., II, n. 41.

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Telle est, dans ses grandes lignes, la psychologie de l'âme séparée. Nous pouvons conclure que cet état est, à certains égards, plus noble que l'état d'union. L'âme est plus libre dans ses opérations spécifiques, elle n'interrompt jamais le travail de la contemplation. Sa connaissance est plus claire, plus profonde : elle s'aperçoit intuitivement, elle voit les substances séparées par un concept propre qui lui décrit leur essence et leurs qualités ; elle atteint Dieu plus infailliblement et plus complètement.

Connaissance plus universelle, car, outre ses idées acquises, elle a des modes nouveaux de comprendre qui lui révèlent un monde

inconnu et insoupçonné jusqu'ici. Connaissance plus rapide, car l'intelligence brûle les étapes et lit par une simple intuition les principes et les conséquences. Activité aussi plus efficace, puisque l'âme peut se mouvoir en un clin d'œil et franchir les distances sans passer par les milieux.

D'autre part, cet état n'est point naturel comme celui de l'union. L'âme, essentiellement forme du corps, ne déploie toutes ses énergies, ne réalise toutes ses capacités que dans le composé humain.

Et cette considération nous suggère une raison de suprême convenance pour la résurrection future. *Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur*[1]. L'union est naturelle, la séparation, sans être violente, n'est pas la condition normale. Il n'est pas croyable que l'état naturel se réduise à quelques années et que l'état préternaturel dure une éternité. L'aimable Providence doit en quelque sorte à sa bonté de réunir les deux éléments dans l'étreinte d'un hymen qui ne se dissoudra

[1] S. Thomas, *II Cont. Gent.*, c. 79.

plus. Il faut que la fin réponde à l'origine : l'âme a commencé son existence avec le corps, elle la continuera avec le corps dans les siècles des siècles. La personnalité humaine sera alors pour toujours rétablie[1]. Voilà pourquoi nous croyons à la résurrection de la chair comme à la vie éternelle. *Credo carnis resurrectionem et vitam æternam.*

Si la philosophie ne peut nous donner ici une certitude absolue, la révélation est très catégorique. Il est de foi que nous ressusciterons avec ce corps et cette chair que nous portons sur la terre.

Omnes cum suis propriis resurgent corporibus quæ nunc gestant[2]. *Credimus etiam veram resurrectionem hujus carnis quam nunc gestamus et vitam æternam*[3].

[1] L'âme séparée n'est pas une personne, car elle n'est point tout l'homme, mais seulement une partie de la nature humaine. « Anima separata est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ, et non tota natura rationalis humana, *et ideo non est persona.* » S. Thomas, *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 14. Cf. *Sum. Theol.*, I P., q. 29, a. 1, ad 5, et q. 75, a. 4, ad 2.

[2] Conc. Later., IV, cap. *Firmiter*, Denzinger, 356.

[3] Conc. Lugdun., II, *Confessio fidei Michaelis Palæologi*, Denzinger, 386.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE v

La Notion de Hiérarchie dans l'Église de Jésus-Christ

Actualité de la présente étude. — Origine et signification du mot « hiérarchie ». — La hiérarchie dans le monde invisible des esprits. — L'Eglise de Jésus-Christ contient en elle tous les éléments d'une hiérarchie 3

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE HIÉRARCHIE SUPPOSE UNE SOCIÉTÉ INÉGALE

L'Église est un organisme surnaturel. — La société inégale et la société démocratique. — Erreurs anciennes et modernes touchant le rôle de la multitude dans l'Eglise. — L'enseignement catholique. — Témoignages de l'Ecri-

ture, témoignages des Pères : Saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Cyprien. — Définition du concile de Trente. — Pie X. — Les trois rôles fondamentaux, magistère, ministère, gouvernement sont exclusivement confiés au corps des pasteurs 8

CHAPITRE II

LA HIÉRARCHIE D'ORDRE

La notion de hiérarchie implique divers degrés de sanctificateurs et de gouvernants. — Pourquoi il doit y avoir plusieurs ordres de ministres sacrés : raisons de saint Thomas. — La hiérarchie d'ordre à l'origine. — Ce qu'étaient les apôtres, les prophètes, les didascales ou docteurs, les presbytres. — La hiérarchie s'organise définitivement avec ses trois termes : évêque, prêtres, diacres. — Témoignages de saint Clément, de saint Ignace, de saint Polycarpe, de Tertullien, de saint Cyprien. — Avec le temps l'Eglise multiplie ce qui était un : au diaconat s'ajoutent le sous-diaconat et les ordres mineurs. — La hiérarchie d'ordre définie par le concile de Trente. — La nature du pouvoir d'ordre. — Il est conféré par un sacrement. — Il est indélébile, et toutes les puissances créées ne peuvent rien contre lui..... 17

CHAPITRE III

LA HIÉRARCHIE DE JURIDICTION

Sur la puissance physique de l'ordre se greffe la puissance morale de la juridiction. — Com-

paraison entre ces deux pouvoirs. — Il y a une hiérarchie de juridiction qui est de droit divin, comme l'ordre, dont elle doit aider l'exercice. — La juridiction est distribuée, comme l'ordre, à divers degrés, ministres, prêtres, évêques; mais il faut ajouter ici un autre élément, la subordination de tous les ministres, de tous les prêtres, de tous les évêques, au Pontife Romain. — Comment toute juridiction vient du Pape. — La hiérarchie de juridiction exige des degrés, et le Pape ne pourrait pas à son gré supprimer tous les évêques. — La juridiction est partielle dans les rangs inférieurs, plénière dans l'évêque, plénière, universelle, souveraine dans le Pape..... 27

CHAPITRE IV

LA NOTION DE L'ÉGLISE ET LA HIÉRARCHIE

L'Église ne se conçoit pas sans la hiérarchie. — Il faut la hiérarchie pour assurer l'unité visible de la foi. — C'est par la hiérarchie que s'accomplit la sanctification des âmes. — C'est à la hiérarchie qu'est confiée la juridiction. — La hiérarchie d'ordre et la juridiction, quoique distinctes, s'unissent et forment un tout harmonieux, qui est la hiérarchie complète..... 34

CHAPITRE V

LES RAPPORTS DU PEUPLE AVEC LA HIÉRARCHIE POUR LES ÉLECTIONS ET LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE

Le peuple, qui n'est pas un étranger dans l'Eglise, est intéressé dans les élections ecclé-

siastiques. — L'ancien usage d'élire les prêtres et les évêques en présence du peuple. — La part faite au pouvoir laïc dans la nomination aux évêchés. — La consultation populaire ou la présentation par l'Etat n'ont jamais été une vraie nomination. — Enseignement des conciles et des Papes à ce sujet. — Ce qu'il faut pour pouvoir nommer un membre de la hiérarchie. — Quant au fonctionnement intérieur de l'Eglise, le peuple et le pouvoir laïc n'ont aucun droit d'intervenir. — La hiérarchie a une indépendance absolue pour tout ce qui est de l'ordre spirituel. — Elle peut avoir des biens à elle. — Ses droits imprescriptibles sur les édifices sacrés. — La société spirituelle repose sur l'épiscopat. — Il est préférable qu'une œuvre ne se fasse pas que de se faire en dehors ou contre la volonté de l'évêque. — La fin de la hiérarchie est la sanctification des âmes..... 39

L'Analyse de l'Acte de Foi

L'acte de foi est un acte humain surnaturel auquel concourent trois facteurs : l'intelligence, la volonté, la grâce. — L'analyse va étudier la part de chacun d'eux..... 51

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERSES ÉTAPES QUI MÈNENT A L'ACTE DE FOI

Résumé du procédé intellectuel de l'acte de foi. — Le motif de la foi. — Le fait de la révélation dans analyse de la foi. — Comment savons-nous que Dieu a révélé ? — Les condi-

tions et les fondements naturels de la foi. — Quatre étapes successives. — La première attitude à l'égard du christianisme. — Les penseurs libéraux qui arrivent au jugement spéculatif : La religion est croyable. — Le groupe plus avancé qui est convaincu théoriquement mais qui est arrêté par l'idole. — Quatre catégories d'incroyants : les ennemis acharnés, les indifférents, les sympathiques, les convaincus qui ne se rendent pas encore. — Les généreux arrivent à la foi. — Les actes définitifs : jugement pratique, commandement efficace, adhésion : Je crois. 53

CHAPITRE II

LA CRÉDIBILITÉ, LA CRÉDENDITÉ, L'ACTE DE FOI

Le jugement de crédibilité est, en soi, d'ordre naturel. — Le jugement de crédendité est libre et d'ordre surnaturel. — L'acte de foi est absolument surnaturel. — La pensée de saint Thomas. — Intervention de la volonté dans l'acte de foi : elle est légitime, mais elle est nécessaire. — Nécessité de la grâce : illumination et inspiration du Saint-Esprit. — Il importe de bien distinguer les trois assentiments : crédibilité, crédendité, foi. — Le premier et le dernier mot de la foi, c'est la lumière 70

CHAPITRE III

COMPLÉMENT ET CONCLUSION

L'acte de foi est simple : lumière et repos. — L'autorité de l'Église entre-t-elle dans le motif de la foi? Résumé de toute cette analyse. 83

Foi et Révélation

Les concepts exprimés par ces deux mots sont-ils identiques ? — Théories de M. Loisy et de M. Gutberlet..... 91

CHAPITRE PREMIER

NOTION DE LA RÉVÉLATION DIVINE. — COMMENT ELLE SE DISTINGUE DE L'ILLUMINATION SURNATURELLE ET DE LA FOI.

La révélation naturelle du Verbe. Dieu nous donne la faculté qui lira son nom avec ses perfections et le livre dans lequel nous ferons cette lecture, il intervient chaque fois pour éclairer notre esprit et le pousser à l'opération. — La révélation surnaturelle. — Ce qu'elle est dans le sens large. — Ce que l'illumination et la révélation ont de commun. — Le double objet de la révélation ; dans les deux cas la révélation nous apporte une donnée nouvelle. — Quels concepts faut-il pour la révélation ? — L'illumination éclaire l'idée, mais n'implique pas nécessairement de l'inédit. — La révélation n'est pas la foi. — L'existence de la révélation peut devenir évidente, la foi restera toujours obscure et mystérieuse. — L'illumination surnaturelle, selon les divers points de vue, est moins et plus que la révélation. — La révélation passive est un fait de l'ordre psychologique et intellectuel, la foi requiert une foule de conditions de l'ordre moral..... 93

CHAPITRE II

PAS DE FOI SANS RÉVÉLATION

Les opinions de quelques théologiens. — La thèse de M. Gutberlet. — L'Écriture, les Pères, n'ont pas connu d'autre foi que celle qui a pour objet et pour motif la révélation. — La proposition condamnée par Innocent XI; pourquoi elle est déclarée fausse. — Analyse de la foi d'après le concile du Vatican : la révélation entre dans cette analyse comme objet et comme motif. — Citation de saint Thomas. — Une adhésion non basée sur la révélation ne saurait être ni la foi divine ni la foi surnaturelle; elle ne mériterait même pas le nom de foi. — Preuves de ces assertions. — Conséquences qu'il ne faut pas perdre de vue quand on essaie d'expliquer l'évolution des dogmes..... 106

CHAPITRE III

COMMENT DIEU ACCORDE A TOUTES LES AMES DE BONNE VOLONTÉ LA CONNAISSANCE DE LA RÉVÉLATION SURNATURELLE.

Les diverses manières dont Dieu a parlé à l'humanité. — La connaissance de la révélation pour les hommes instruits; pour le commun des fidèles. — Comment ceux-ci ont conscience d'une révélation divine : les raisons objectives de crédibilité, les preuves de l'ordre subjectif, l'influence du secours divin. — La connaissance de la révélation

là où la prédication chrétienne n'a pas encore pénétré. — Premier moyen, le ministère des anges. — Le théologien a le droit de prévoir et de signaler ces interventions. — Moyen ordinaire, l'envoi d'un missionnaire. — Le moyen le plus efficace est l'action souveraine de la Providence, le magistère intérieur de Dieu, Vérité première. — Comment Dieu peut utiliser, en les corrigeant, les connaissances religieuses du païen et lui donner l'idée et la notion des mystères. — C'est surtout à l'heure de la mort que le Rédempteur frappe à la porte des âmes et leur offre sa lumière. — Comment les actes d'intelligence et de volonté peuvent s'accomplir en un instant. — Consolante perspective ouverte sur l'au-delà. — Conclusion..... 117

Les Concepts dogmatiques

Actualité de la question. — Les discussions récentes..... 131

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS NATURELLES

Nos idées nous viennent du monde extérieur, et la vérité passe par nos sens avant de s'introduire dans notre esprit. — Le phénomène empirique est à la base de nos connaissances les plus intellectuelles. — Concept et image

forment un couple lié. — L'objet de notre esprit, c'est le spirituel puisé dans la matière. — La différence entre l'entendement humain et l'entendement angélique. — Toutes nos connaissances portent la marque de leur origine. — Deux exemples : le concept de *science* et le concept d'*ange*. — Nos concepts ne sont point la photographie de la réalité, mais ils la traduisent et la décrivent avec fidélité..... 133

CHAPITRE II

COMMENT SE FORMENT NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS RÉVÉLÉES

Deux modes de la révélation. — Le procédé extraordinaire par les idées infuses. — Le mode habituel par le témoignage extérieur et le ministère des sens. — Nos idées du surnaturel dépendent du procédé naturel de l'abstraction..... 141

CHAPITRE III

L'IMPERFECTION ET L'EXACTITUDE DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES

Ces concepts ne sont ni intuitifs ni adéquats. — Ce sont des représentations analogues, mais non point mensongères. — Nos définitions conviennent véritablement à tels objets et non point à d'autres..... 147

CHAPITRE IV

LA STABILITÉ ET LE PROGRÈS DANS NOS CONCEPTS DES VÉRITÉS SURNATURELLES

Trois éléments à distinguer : l'image, la manière dont notre esprit se représente le divin, la réalité pensée. — Les deux premiers peuvent se modifier, le dernier reste immuable. — Le concept cependant n'a pas l'immobilité du roc. — Le progrès et le changement : exemple dans l'organisme. — L'évolution dogmatique et l'évolution théologique. — La révélation explicite, la révélation implicite, la révélation virtuelle. — Le progrès de la théologie est plus profond que le progrès du dogme. — Trois phases dans le progrès dogmatique. — L'évolution dogmatique ne donne jamais un article de foi entièrement nouveau, l'évolution théologique peut donner des conclusions véritablement nouvelles 153

CHAPITRE V

QUELQUES EXEMPLES QUI NOUS FONT VOIR LE PROGRÈS DANS LA STABILITÉ

Le dogme de la rédemption. — Le dogme du consubstantiel. — Les dogmes sacramentaires. — Le dogme de l'Immaculée-Conception..... 167

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Quatre propositions résument toute la théorie de nos concepts dogmatiques. — La stabilité, le progrès et la vie ne se rencontrent que dans l'Eglise catholique..... 177

L'État des Âmes séparées

La croyance à l'immortalité de l'âme se retrouve chez tous les peuples. — Le besoin de cette croyance : témoignages de François Coppée, du général de Barrail, de Victor Hugo. — Nécessité d'une sanction. — Ce que nous allons étudier ce n'est point la survie, mais l'état ou la condition des âmes après la la mort. — Question morale, question psychologique — Théories modernistes..... 183

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION MORALE : RÉTRIBUTION IMMÉDIATE ET DÉFINITIVE APRÈS LA MORT. — LES CERTITUDES DE LA FOI.

La croyance de l'antiquité à un jugement particulier après la mort. — Le dogme de la rétribution définitive a été partout défiguré : erreurs anciennes, erreurs modernes. — 1° *Certitudes sur le jugement particulier.* — L'Ecriture, les Pères, les Conciles. — 2° *Certitudes sur le paradis.* — Quelques hésitations aux premiers siècles. — Opinions de quelques théologiens du moyen âge. — La doctrine de la récompense immédiate enseignée par saint Paul et par les Pères. — Définitions du concile de Lyon, de Benoît XII, du concile de Florence. — 3° *Certitudes sur l'enfer.* — Les hésitations des premiers siècles sur le moment de l'entrée en enfer. — La

doctrine des Pères. — Benoît XII et le concile de Florence. — L'éternité des peines. — Résumé de la doctrine catholique. — 4° *Certitudes sur le purgatoire.* — Le livre des Machabées, l'Évangile, les anciennes liturgies, les Pères. — Déclarations du concile de Lyon, de Benoît XII, du concile de Florence, de Léon X. — Résumé de l'enseignement catholique..... 190

CHAPITRE II

LA QUESTION PSYCHOLOGIQUE. — ET D'ABORD LES OPÉRATIONS NATURELLES DE L'AME SÉPARÉE.

Les conceptions des anciens sur l'activité psychologique des morts : les idées des vieux Latins, les systèmes des transmigrations et des métempsycoses. — Les âmes sont-elles dans un état d'engourdissement ? — La théorie de Rosmini. — Les certitudes de la révélation et de la philosophie. — L'âme séparée dans le système cartésien. — Pour nous, l'âme séparée ne garde en plein exercice que les facultés dont elle est le sujet unique : elle conserve les autres virtuellement. — L'opération intellectuelle peut avoir lieu sans le commerce du corps. — Notre âme a deux modes d'être et deux procédés de connaissance. — L'état de séparation n'est pas violent : le mode de connaissance dans l'au-delà n'est pas douloureux, comme le pense un théologien récent. — Les opérations de l'âme séparée sont, en soi, agréables. — Les amitiés des âmes..... 213

CHAPITRE III

LES DIVERS MODES NATURELS DE CONNAISSANCE DANS LA VIE FUTURE. — LE LANGAGE DES ESPRITS

Trois modes. — Les idées acquises demeurent, mais ne suffisent pas. — L'âme ne saurait abstraire de nouvelles idées du monde intelligible qui est devenu son élément. — Il lui faut des idées infuses. — Théorie de saint Thomas. — Le langage intellectuel; les trois conditions qu'il requiert; comment elles se réalisent..... 230

CHAPITRE IV

CE QUE SAVENT LES AMES SÉPARÉES

L'âme par son essence se voit elle-même; elle a une certaine connaissance des autres âmes, des anges et de Dieu. — Par ses idées acquises l'âme peut revivre tout son passé et connaître en une seule intuition et sans étapes tout ce que le long travail de la réflexion et de la spéculation pourrait découvrir. — Les idées acquises sont mieux utilisées dans l'au-delà que dans la vie présente. — Par ses idées infuses l'âme connaît Dieu, les autres âmes, les anges, l'ordre physique et l'ordre moral de l'univers, les faits singuliers qui l'intéressent. — Nous pouvons croire à une présence de nos défunts avec nous par la pensée, non seulement des bienheureux, mais même des saints du purgatoire. — La raison de ces assertions. — Quant aux communications par le langage intellectuel, le champ en est immense..... 241

CHAPITRE V

LE MOUVEMENT DES AMES SÉPARÉES. LES APPARITIONS.

L'âme pourrait, à la rigueur, n'être nulle part. — En fait, elle est dans un lieu. — Elle ne doit pas en sortir régulièrement. — Toutefois elle n'est pas condamnée à l'inertie, et, si Dieu le permet, elle pourra se montrer aux regards des mortels. — Comment apparaissent les bienheureux, les âmes du purgatoire, les damnés. — Les apparitions sont-elles personnelles où bien ont-elles lieu par le ministère des anges? — Le mode normal, le mode surnaturel. — Les cas d'apparition personnelle. — Il est certain que les âmes séparées ne se montrent point au gré d'un évocateur. — Illicéité du spiritisme..... 254

CHAPITRE VI

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Comparaison entre l'état d'union et l'état de séparation. — Raison de suprême convenance pour la résurrection future, qui est, par ailleurs, un article de foi..... 267

Paris. — Imp. P. Téqui, 92, rue de Vaugirard.

Librairie Ch. Douniol, 29, rue de Tournon, Paris-VI[e]

R. P. Edouard HUGON
O. P., MAÎTRE EN SACRÉE THÉOLOGIE

Hors de l'Église point de salut

Un vol. in-12 de 334 pp. Prix. . **3** fr. **50**

« Ce livre est un véritable traité théologique sur le fameux axiome qui intitule ses pages, moins la forme didactique des ouvrages latins. Il faut remercier le R. P. Hugon de nous l'avoir donné. Les prêtres y trouveront cette admirable doctrine de saint Thomas, qui étonne toujours par sa grandeur et séduit par sa simplicité lumineuse, quand une plume éprouvée vient la mettre à la portée de tous. Les laïques instruits posséderont enfin un livre où l'un des dogmes les plus décriés en nos jours de décadence morale et de paganisme est exposé, établi, jugé, défendu avec une clarté et une vigueur sans réplique. »
(*Revue Augustinienne*, 15 juillet 1907.)

« Un des plus beaux livres qui aient paru depuis longtemps sur l'Eglise, le plus beau que nous connaissions en français, écrit dans une langue forte et savoureuse, et surtout d'une doctrine toujours pleine et sûre... Le livre du P. Hugon est un service de premier

ordre rendu à la diffusion de la doctrine chrétienne. Il n'est pas un catéchumène qui ne trouve à faire son profit des pages si lumineuses, si vigoureuses, si pleines de grandes, belles et pratiques choses. »

(*L'Ami du Clergé*, 1[er] août 1907.)

« Le livre du R. P. Hugon témoigne d'une connaissance théologique très sûre et très étendue, les arguments sont présentés avec force et netteté. Ce livre rendra de grands services à ceux qui désirent avoir une notion précise d'un dogme si discuté à l'heure actuelle. »

(*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1907.)

« Personne n'ignore les objections que ce dogme : *Hors de l'Eglise point de salut* soulève chez nos contemporains. Le R. P. Hugon vient d'y répondre par un exposé lumineux et attrayant... Il a développé ce sujet délicat et complexe avec une grande netteté de pensée et un haut sens théologique ; aussi nous ne doutons pas que ce beau travail rencontre auprès des ecclésiastiques et des laïques instruits le succès qu'il mérite à tous égards. »

(*L'Année dominicaine*, décembre 1907.)

Librairie Ch. Douniol, 29, rue de Tournon, Paris-VI[e]

Du même auteur :

La Causalité Instrumentale en Théologie

Un vol. in-12 de XVI-224 pp. Prix. . **2** fr.

« Je supplie nos lecteurs de ne pas croire que ce volume soit à l'adresse seulement des professeurs de théologie. Il ira à tous, et même aux âmes chrétiennes dans le monde. C'est de la théologie, et de la plus haute, mais si claire, si vivante, si imagée même et si nourrie de comparaisons scripturaires ou patristiques, et précisément parce qu'elle est très haute, très féconde aussi et bien faite pour fertiliser notre vie quotidienne et trouver des applications pratiques dans toutes nos actions... Peu de livres sont aussi bien faits que celui-ci pour nous montrer la fécondité de l'alliance (qui devrait être indissoluble) entre la théologie et la piété. »

(*L'Ami du Clergé*, 19 décembre 1907.)

« Tous nos lecteurs, s'ils voulaient en aborder l'étude, trouveraient dans ce livre beaucoup de notions pratiques, une dialectique et une science incomparables. Le clergé, les érudits, les élèves de séminaires, y compris les académies ecclésiastiques de ce pays, le liront avec fruit. » (*Bulletin de la paroisse française de Moscou*, janvier 1908.)

240.8
H869-2

Hugon, Edouqard

AUTHOR

Reponses Theologiques a

TITLE

Quelques questions d'Actualité

240.8
H896-2

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library